

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA RAISON PUBLIQUE CHEZ JOHN RAWLS :
PLURALISME, LÉGITIMITÉ ET DÉLIBÉRATION

MÉMOIRE PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
JEAN-FRANÇOIS MARÇAL

JUILLET 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Remerciements.

Nous nous devons de souligner notre dette envers certaines personnes. La rédaction d'un mémoire de maîtrise n'est pas une mince affaire et n'est possible, du moins dans notre cas, qu'avec l'enrichissement et le recul que procurent les échanges avec d'autres. Ainsi, nous ne pouvons passer sous silence les contributions directes ou indirectes que de nombreuses personnes nous ont apportées.

Premièrement, nous voudrions remercier les membres de notre comité de maîtrise. Les conseils, critiques et commentaires enrichissants de M. André Duhamel, de Mme Dominique Leydet et, plus particulièrement, de Mme Jocelyne Couture, nous ont permis de raffiner nos propos et de nuancer nos commentaires. Leur rigueur d'analyse ainsi que la nécessité de penser les problèmes philosophiques sous tous leurs aspects importants nous seront à jamais acquises. Bien qu'elle ne se doute probablement pas de sa contribution, je voudrais aussi remercier Chantal René pour son regard sur les enjeux que ce mémoire soulève. Un immense merci aux membres de ma famille pour leurs encouragements et leur support indéfectibles qui m'accompagnèrent tout le long de mes études. Je leur dois beaucoup. Un grand merci à tous mes collègues, amis et amies, dont, faute d'espace, je ne peux mentionner les noms. D'une manière ou d'une autre, par les nombreux courriels et discussions entreprises autour d'un allongé ou d'une bière, ces personnes ont enrichi mes réflexions et m'ont relancé sur de nouvelles pistes.

Finalement, je me dois de remercier Lynda Champagne non seulement pour tout ce que ce mémoire lui doit, mais aussi, et peut-être surtout, pour tout ce qu'elle est. Sans elle, ce mémoire serait encore en suspens. Merci.

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	1
INTRODUCTION.....	7
PREMIÈRE PARTIE.	20
1. LA FONDATION DÉMOCRATIQUE DE LA RAISON PUBLIQUE.	23
2. DE LA «JUSTICE-COMME-ÉQUITÉ» AU LIBÉRALISME POLITIQUE	25
3. LE DÉFI DU PLURALISME.	28
4. UNE CONCEPTION POLITIQUE DE LA JUSTICE.....	34
5. LE CONSENSUS PAR RECOUPEMENT.	38
6. LE PRINCIPE LIBÉRAL DE LÉGITIMITÉ.	43
7. LES DEVOIRS DE <i>RÉCIPROCITÉ</i> ET <i>CIVILITÉ</i>	45
8. LE DOMAINE DE LA RAISON PUBLIQUE.	49
9. LE CONTENU DE LA RAISON PUBLIQUE.....	56
10. LE BUT DE LA RAISON PUBLIQUE.....	69
11. CONCLUSION : PREMIÈRE PARTIE.	74
DEUXIÈME PARTIE.....	78
12. CRITIQUE I : LE DOMAINE, LES PARTICIPANTS ET LES ASSOCIATIONS.....	81
12.1 <i>Le Domaine</i>	84
12.2 <i>Les Participants</i>	88
12.3 <i>Associations Compréhensives et Participation Politique</i>	92
13. CRITIQUE II : PLURALISME ET CRITÈRE DE RÉCIPROCITÉ.	103
13.1 <i>Inclusivité et différence chez I.M. Young</i>	104
13.2 <i>L'analyse de la critique de Young</i>	115
13.3 <i>La raison publique et les contraintes de réciprocité et raisonabilité</i>	121

CONCLUSION.....	133
------------------------	------------

BIBLIOGRAPHIE.....	145
---------------------------	------------

A. OUVRAGES ET TEXTES DE JOHN RAWLS	145
---	-----

B. BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE	145
-----------------------------------	-----

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire de maîtrise, nous nous proposons d'analyser de manière critique le concept de « raison publique » tel qu'élaborer par le philosophe américain John Rawls. En démocratie, les questions du lien civique, de l'extension et de l'interprétation des droits fondamentaux ou des principes de distribution de la richesse sont autant de points de litige qui demandent à être résolus collectivement. Le défi est que ces mêmes sociétés sont traversées par une pluralité de conceptions du bien quelques fois conflictuelles. La question posée par le fait du pluralisme pourrait donc se résumer à celle de savoir comment, dans ce contexte, s'assurer que les normes régissant la communauté politique puissent être acceptables pour tous les citoyens raisonnables. Le but de ce mémoire est d'examiner comment John Rawls répond à ce défi. Plus particulièrement, nous centrerons notre recherche sur le concept de « raison publique » qui constitue, selon notre opinion, l'aboutissement de sa théorie politique. Celle-ci se définit comme la relation politique qu'entretiennent les citoyens avec les instances politiques ainsi qu'avec leurs pairs dans l'élaboration de normes publiques les contraignant. Dans un premier temps, il s'agira donc de reconstruire l'argumentaire rawlsien sur la raison publique pour, dans un deuxième temps, tenter de répondre à certaines critiques sérieuses qui lui furent adressées par divers auteurs. Plus particulièrement, ce mémoire abordera les questions du domaine et des sujets de la raison publique ainsi que la tension entre le fait du pluralisme et les exigences de réciprocité et de « raisonnable » propres à l'exercice de la raison publique. Ces critiques nous permettront de réfléchir aux limites politiques et sociales de la théorie rawlsienne.

MOTS-CLÉS : John Rawls, raison publique, libéralisme, démocratie, pluralisme, réciprocité, citoyenneté, lien social.

Introduction

L'origine de ce mémoire repose sur un questionnement fondamental portant sur le fonctionnement des régimes démocratiques contemporains. Ce questionnement s'appuie sur un constat qui nous semble caractériser la société contemporaine. Les bouleversements sociaux qui ont eu cours dans les dernières décennies du XX^e siècle, et qui continuent de prévaloir dans celui-ci, ont amené une série de mutations autant structurelles (nouvelles formes de gestion, perte de légitimité et d'imputabilité des institutions nationales et internationales, globalisation économique) que substantielles (éclatement des référents moraux, recul de l'État-providence, restructuration des liens sociaux, flou entourant l'idée de bien commun) qui se sont soldées par l'érosion du domaine politique démocratique ainsi que par un certain désenchantement démocratique de la part des citoyens. Ce cadre est le nôtre et nous devons désormais apprendre à vivre avec lui tout en ayant le devoir de le questionner.

Au-delà de ce « déficit démocratique », ce questionnement est tenu de prendre en compte un trait fondamental des sociétés modernes. En effet, nous ne pouvons plus comprendre nos sociétés comme étant essentiellement « monistes », c'est-à-dire comme des communautés de sens où tous partageraient la même conception du bien. Ce modèle n'est plus le nôtre. Le « fait du pluralisme », caractérisé par une « dissolution des repères de certitudes », pour reprendre l'expression consacrée de Claude Lefort, est un trait marquant de nos sociétés. Si, traditionnellement, l'éthique publique pouvait s'appuyer sur des certitudes univoques (tradition, droit divin ou droit naturel), la modernité s'est imposée comme un vecteur critique allant de pair avec un certain scepticisme quant à la possibilité d'établir un fondement ultime et univoque des principes collectifs. Comment, dans ce contexte, asseoir la légitimité de nos institutions politiques sur une base qui puisse être acceptable pour l'ensemble de la communauté politique ? Comment permettre aux citoyens de réintégrer l'arène politique ? Comment prendre en compte le pluralisme *de facto* sans tomber ni dans l'éclatement ni dans l'exclusion ?

Le philosophe américain John Rawls fut un des penseurs qui permirent de dégager un tel modèle politique alternatif. Son œuvre est caractéristique d'une démarche qui tente de répondre au défi du pluralisme tout en ayant un souci évident de justice. Son « libéralisme politique » peut être

défini comme un modèle politique dont la « structure de base » (les principales institutions et les principes appliqués par celles-ci) ne dépend pas de la vérité d'une doctrine idéale de vie bonne et, par conséquent, n'affirme ni n'infirme une conception idéale de l'existence. Selon Rawls, la conception de la structure de base de la société doit être indépendante (*free-standing*) et basée sur un idéal du *citoyen* comme personne libre et égale participant à un système de coopération juste et équitable. Par conséquent, le point de vue public incarné par l'État et ses institutions n'a pas à se prononcer sur le point de vue moral adopté par les citoyens dans leurs relations non publiques. En un mot, le libéralisme demande une forme de neutralité politique. Comme le remarque Rawls lui-même :

« Le but de la théorie est donc avant tout pratique; elle se présente comme une conception de la justice que les citoyens peuvent partager et qui peut être la base d'un accord politique volontaire, informée et raisonnée. Elle exprime leur raison politique publique et commune. Mais pour atteindre une telle raison commune, la conception de la justice devrait être, dans la mesure du possible, indépendante des doctrines en conflit auxquelles les citoyens adhèrent. Dans la formulation d'une telle conception, le libéralisme politique applique le principe de tolérance à la philosophie elle-même. Les doctrines religieuses qui, dans les siècles précédents, servaient de base officielle pour la société ont progressivement été remplacées par des principes de gouvernement constitutionnels qui sont acceptables pour tous les citoyens, quelle que soit leur sensibilité religieuse. De la même manière, des doctrines philosophiques et morales ne peuvent plus être adoptées par tous les citoyens, pas plus qu'elles ne peuvent servir de base officielle pour la société. »¹

Cependant, comme il le soulignera dans ses derniers écrits, il n'est pas évident que des personnes libres et égales souscriront toutes au même ensemble de principes de justice. Les conséquences du pluralisme font que, dans une société démocratique, les individus développeront des conceptions divergentes et parfois même conflictuelles des enjeux fondamentaux de la vie collective. Les questions du lien civique, de l'extension et de l'interprétation des droits fondamentaux ou des principes de distribution de la richesse sont autant de points de litige qui demandent à être résolus démocratiquement. La question posée par le fait du pluralisme pourrait

¹ Rawls, J., *Libéralisme Politique*, Paris, P.U.F., 1995 (1993), p. 34. Nous noterons par la suite *LP*.

donc se résumer à celle de savoir comment, dans ce contexte, s'assurer que les normes régissant la communauté politique puissent être acceptables pour tous les citoyens raisonnables.

Le but de ce mémoire est d'examiner comment Rawls répond à ces défis. Plus particulièrement, nous centrerons notre recherche sur le concept de « raison publique » qui constitue, selon notre opinion, l'aboutissement de sa théorie politique. Celle-ci se définit comme la relation politique qu'entretiennent les citoyens avec les instances politiques ainsi qu'avec leurs pairs dans l'élaboration de normes publiques les contraignant.

Selon nous, l'intérêt principal de toute théorie démocratique est de savoir comment nous pouvons établir certains principes politiques en nous assurant de respecter les capacités morales des individus sur lesquels doivent s'appliquer ces mêmes principes. L'ordre et la contrainte politiques ne sont donc légitimes que s'ils sont acceptables pour ceux qui les subissent. Si tous les démocrates s'entendent pour dire que la légitimité politique ne peut être coupée de la volonté citoyenne, il existe une multitude de façons de comprendre et d'implémenter une telle relation. La plus commune est la procédure de vote. Par celle-ci, les citoyens expriment leurs intérêts ou préférences particuliers par le biais d'un choix politique. L'agrégation du plus grand nombre de votes détermine la politique à suivre. Cependant, la démocratie « agrégative » ne peut rendre compte de la diversité des voix, car la majorité agrégée remportera inévitablement la mise. Ceci résulte donc en l'émergence de préférences systématiquement minoritaires qui seront trop souvent occultées par l'intérêt de la majorité. De plus, les préférences des citoyens demeurent toujours privées, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas à se soumettre au filtre de la délibération intersubjective. Ainsi, comme l'ont remarqué bien des auteurs, la démocratie agrégative n'est pas à même de permettre l'émergence d'un bien commun partagé qui serait nécessaire à toute communauté politique.

Face à ces critiques, la philosophie politique contemporaine s'est récemment donnée pour tâche d'élaborer un modèle démocratique différent. Motivés par le souci d'inclusion, par la nécessité de forger une conception partagée du bien commun et par un idéal du citoyen comme créateur des lois qui le gouvernent, plusieurs philosophes ont voulu repenser le cadre politique à l'aune de ces idéaux. Si la démocratie est le régime politique où les individus, en tant que citoyens, participent

à l'élaboration des lois, les institutions qui les encadrent doivent permettre l'évaluation des pratiques, discours et politiques par l'ensemble des citoyens concernés. La démocratie délibérative insistera donc sur la participation des citoyens à l'élaboration conjointe des normes publiques. C'est par un échange mutuel de raisons visant autant à rendre compte de nos préférences qu'à convaincre nos concitoyens de leur bien-fondé que nous pourrions en arriver à un accord partagé sur ce que devraient être les règles communes.

Rawls s'inscrit d'emblée dans cette ligne de pensée. Toute l'idée de la raison publique repose sur ces idéaux d'inclusion, de légitimité et de participation. Comme nous essayerons de le démontrer, sa théorie a subi une série de modifications afin de s'ajuster à ces idéaux. En circonscrivant un domaine particulier de la société devant être régi par le consentement éclairé et mutuel des citoyens, la raison publique est le terme final de la théorie libérale rawlsienne. Elle essaye de combiner trois idées fondamentales. Premièrement, l'idée de légitimité démocratique telle que nous venons de la définir. Celle-ci contraint l'ordre politique en le soumettant à la volonté du peuple par le biais d'institutions et procédures publiques. Deuxièmement, elle donne sens à une conception politique du citoyen comme créateur et récipiendaire des lois, droits et contraintes publics. Elle permet donc de réaliser un équilibre entre la nécessité de la loi et les capacités morales des individus considérés comme raisonnables et rationnels. Troisièmement, la raison publique tient pour acquis le fait du pluralisme comme un trait permanent et central des sociétés démocratiques contemporaines. De ce fait, elle ne peut présumer d'un accord univoque entre les individus et se doit de prendre en charge la nécessité de la norme publique dans un contexte de conflit axiologique.

La question qui se pose est de savoir si la raison publique telle que Rawls la définit est à même de permettre une légitimation des normes politiques par les citoyens dans un contexte de pluralisme.

Si l'idée de raison publique était implicitement présente dans son premier livre *Théorie de la Justice*², beaucoup de commentateurs ont reproché à l'ouvrage son abstraction, son inconsistance avec le monde vécu et son ambition de construire une « grande théorie » philosophique. Que ces

² Rawls, J., *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1997 (1971). Nous noterons par la suite *TJ*.

lectures critiques soient justifiées ou non³, le fait est qu'une impression désagréable se dégage à la lecture de l'ouvrage. En effet, bien qu'il considère les institutions appropriées à une démocratie libérale, Rawls semble s'intéresser davantage à la justification théorique d'un ensemble de principes particuliers qu'à la pratique citoyenne en tant que telle. En fait, les propos de *Théorie de la justice* semblent porter plus sur la politique que sur la politique en tant que telle ou, pour reprendre le constat de Stuart Hampshire, la philosophie politique rawlsienne est plus philosophique que politique⁴.

C'est dans son deuxième ouvrage *Libéralisme Politique*, publié en 1993, que Rawls tente d'élargir sa réflexion en proposant un modèle politique qui puisse répondre aux aspirations citoyennes par l'inclusion de leurs voix dans l'espace public. Dans le contexte de cet ouvrage, la démocratie, thème seulement implicite dans ses premiers écrits, prend place au cœur de sa réflexion philosophique en entretenant un rapport étroit avec l'exigence de justice qui était au centre de ses préoccupations antérieures. C'est dans l'idée de « raison publique », que s'actualise la pratique citoyenne comme procédure qui régit la relation politique des membres d'une communauté politique. Cet idéal demande que les citoyens ainsi que leurs représentants soient prêts à justifier leurs demandes et actions en des termes qui puissent être acceptables pour leurs pairs. Lorsque tous s'entendent sur un ensemble de contraintes et critères communs, l'idéal de la raison publique est atteint et la stabilité politique est ainsi assurée.

Pour ce mémoire, nous nous assignons deux objectifs précis qui correspondront aux deux parties de notre mémoire. *Premièrement*, il s'agira de clarifier le rôle de la raison publique dans le contexte plus large de la théorie rawlsienne. Pour ce faire, nous examinerons son ancrage dans les textes antérieurs à sa formulation, nous montrerons comment Rawls l'entend et nous mettrons en lumière les objectifs et idéaux sur lesquels elle s'appuie. Ce que nous visons ici est de dégager la conception rawlsienne de la raison publique par l'étude de certains textes du corpus rawlsien. Plus précisément, et sans faire abstraction de l'ensemble de l'oeuvre, le corpus étudié portera

³ Nous croyons que malgré les défauts de l'ouvrage, plusieurs de ces critiques ne portent pas. La troisième section de *Théorie de la Justice*, particulièrement les chapitre 8 et 9, développent une conception de la psychologie morale qui, bien que contestable, démontre un souci de prendre en compte les conditions minimales d'application d'une théorie politique.

⁴ Hampshire, S., « Liberalism: The new twist », *New York Review of Books*, 12 août 1993, p.45. La critique de Hampshire visait avant tout l'ouvrage *Libéralisme Politique*, mais aussi *Théorie de la Justice*.

principalement sur deux textes qui représentent le plus clairement la position rawlsienne : son ouvrage *Libéralisme Politique* ainsi que son appendice subséquent « *The Idea of Public Reason Revisited* »⁵. Cette première partie nous permettra de comprendre la nécessité et les implications du concept de « raison publique » dans la plus large perspective de la démocratie libérale.

Deuxièmement, nous voudrions évaluer si la raison publique, telle que définie dans la première partie de ce mémoire, est à même de réaliser les idéaux qui lui sont propres. En d'autres termes, nous chercherons à examiner si la raison publique rawlsienne peut effectivement asseoir la légitimité d'un ensemble de principes politiques conformément aux réquisits de la démocratie libérale. Afin d'examiner cette question, nous nous baserons sur des conceptions alternatives de la raison publique ainsi que sur certains textes qui critiquent l'approche rawlsienne. Ce deuxième objectif nous permettra d'analyser la raison publique dans sa relation aux idéaux d'impartialité, de justification mutuelle et de participation citoyenne.

Dans la première version que nous avons élaborée de ce mémoire, nous soutenions comme hypothèse générale que Rawls ne prenait pas véritablement en compte le fait du pluralisme. Plus précisément, la raison publique telle que l'auteur la définit ne permettait pas de véritable délibération critique et transformative et elle ne débouchait pas sur une réelle participation citoyenne. Cette thèse était basée sur le constat que les contraintes et le domaine de la raison publique étaient trop restreints ce qui résultait en l'évacuation d'un ensemble de questions politiques pertinentes et la mise au ban de certaines perspectives sociales légitimes. Cependant, à la lumière de lectures répétées des textes et ouvrages de Rawls, nous devons tempérer notre jugement. Bien qu'il subsiste quelques interrogations quant à la possibilité de répondre à toutes les critiques, nous croyons que la raison publique permet une véritable délibération citoyenne. En ce sens, les positions et questions qu'elle exclut de la sphère publique sont réellement illégitimes dans le cadre d'une démocratie libérale. Ce que nous voudrions souligner est que l'objet de la raison publique est plus restreint qu'il n'y paraît, mais que cette restriction n'implique pas l'exclusion de questions politiques ou de perspectives alternatives.

⁵ Rawls, J., « *The Idea of Public Reason Revisited* » in Freeman, S. (éd.), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 (1997), p. 573-615. Nous noterons par la suite *IPR*.

La première partie du mémoire aura pour objectif de clarifier ce que Rawls entend par « raison publique ». Dans sa forme la plus simple, la raison publique peut être décrite comme la raison des citoyens d'une démocratie délibérant sur la question du bien public sur la base d'idéaux et de principes acceptés de tous. Bien sûr, cette définition demande à être explicitée. Pour ce faire, nous diviserons cette partie en dix sections.

Les cinq premières sections nous fourniront les outils conceptuels essentiels à la compréhension du rôle de la raison publique dans la théorie générale de Rawls. Nous commencerons, dans les sections 1 et 2, par mettre en perspective le projet général de Rawls en soulignant le caractère profondément démocratique de sa théorie. Si ce n'est qu'implicitement, ses écrits se fondent sur une conception de la société politique comme système de coopération. Cette définition demande que les normes publiques puissent être impartiales et légitimes. Le projet rawlsien est d'emblée démocratique au sens où il ne peut concevoir la légitimité des normes contraignantes que sur le mode de l'assentiment commun de tous les citoyens. Cependant, comme la théorie de la justice-comme-équité n'avait pas pour principal objectif l'élaboration d'une théorie de la démocratie, ce concept se retrouve relégué à l'arrière-plan.

Dans la section 3, nous mettrons en évidence le défi principal de l'œuvre tardive de Rawls. Il ne s'agit plus de démontrer théoriquement les mérites d'une conception particulière de la justice, mais plutôt de mettre en place les conditions de légitimité des normes communes dans un contexte de conflit axiologique. C'est la prise en compte du « fait du pluralisme raisonnable » caractéristique des sociétés démocratiques libérales. De même, nous nous pencherons sur le concept de « doctrine compréhensive » afin d'établir la source de ce pluralisme. Ainsi, une société démocratique se caractérise par un éventail de doctrines compréhensives, dont certaines pourront être dites raisonnables, et dont les adhérents, s'ils reconnaissent les conséquences des difficultés de jugement ainsi que les conséquences politiques du pluralisme, pourront eux aussi être qualifiés de raisonnables.

La quatrième section portera son attention sur le recentrement de la théorie rawlsienne qui, d'un ancrage métaphysique embarrassant, s'est vue restreindre en ce qu'il nomme une « conception politique de la justice ». Afin d'assurer la stabilité du corps politique et l'adhésion des citoyens

aux normes communes, les démocraties libérales doivent s'ancrer dans un ensemble de valeurs et principes qui ne déterminent pas la théorie de la justice la plus appropriée, mais le cadre dans lequel cette théorie peut être élaborée. Cette conception ne s'adresse pas directement aux individus en proposant un idéal moral, mais aux citoyens en balisant un cadre politique général indépendant de toute doctrine compréhensive. En puisant dans la tradition politique propre à toute démocratie, nous pouvons dégager un ensemble de principes généraux qui détermineront les justes conditions de la coopération sociale.

Dans les sections suivantes, nous aborderons directement le concept de raison publique. Dans la section 5, nous montrerons comment l'auteur pense justifier cet ensemble de principes et valeurs propres aux sociétés démocratiques. Premièrement, Rawls soutient qu'il existe au sein des sociétés libérales un consensus implicite, donné par la tradition démocratique elle-même, sur ce que constitue une conception politique de la justice. Deuxièmement, cette conception doit être compatible et justifiée du point de vue des adhérents des diverses doctrines compréhensives qui constellent les sociétés contemporaines. En ce sens, Rawls élabore un « consensus par recoupement » où tous les citoyens peuvent trouver au sein même de leurs doctrines morales générales de bonnes raisons d'adhérer aux critères d'une conception libérale de la justice. Ce consensus est important, car il permet non seulement la stabilité des institutions sociales, mais aussi la mise en place des termes de la coopération et justifie la légitimité des principes et valeurs politiques.

Ce dernier point sera étudié de plus près dans la section 6 où nous examinerons le « principe de légitimité libéral ». Ce principe essentiel stipule que le pouvoir politique n'est juste et légitime que s'il s'accorde avec un cadre constitutionnel qui pourrait recevoir l'aval des citoyens raisonnables. Ce principe inclut donc un ensemble de principes constitutionnels qui restreignent les types d'arrangements politiques en assurant à tout un chacun un éventail de droits et libertés de base. En ce sens, le principe de légitimité exprime les bases de la raison publique et commune des membres d'une communauté politique démocratique.

La raison publique ne s'inscrit pas dans un vide normatif. Au-delà du cadre constitutionnel, elle repose sur deux devoirs moraux essentiels que nous aborderons dans la section 7. Le premier, le

devoir de civilité, est une contrainte qui enjoint les citoyens à se considérer mutuellement comme libres et égaux dans leur relation politique. De même, la civilité demande que lors des délibérations politiques, les citoyens soient prêts à expliquer les principes qui soutiennent leurs positions en terme de raisons publiques. Le devoir de réciprocité est le corollaire du devoir de civilité. Il exige que tous les délibérants puissent bénéficier équitablement des fruits de la coopération sociale, mais aussi que, lors d'une délibération publique, les arguments amenés dans l'espace politique soient formulés dans l'intention qu'ils puissent être compris et acceptés par nos co-délibérants.

Dans la section 8, nous aborderons le domaine de la raison publique. Ici et conformément à l'idée de conception politique de la justice, Rawls fait une distinction entre ce qu'il nomme le « forum politique public » et la culture d'arrière-plan, lieu des associations volontaires présentes dans la société civile. Ce forum public a prioritairement pour objet les questions constitutionnelles essentielles ainsi que les questions de justice fondamentale. De même, la raison publique est la raison de tous les citoyens, mais s'adresse particulièrement, dans sa version exclusive, aux juges, représentants et membres du gouvernement. Ce qui, comme nous le soutiendrons dans la deuxième partie de ce mémoire, n'exclut pas la participation citoyenne.

La neuvième section s'attachera à examiner de plus près le contenu de la raison publique. Celui-ci consiste principalement en une famille de conceptions politiques de la justice compatibles avec l'exigence démocratique. Lors de la délibération proprement dite, la raison publique implique certaines contraintes normatives sur le type de raisons admissibles dans l'arène politique. Nous verrons comment Rawls pense plusieurs types de contraintes selon le degré d'inclusion de la raison publique. Ses derniers écrits débouchent donc sur une conception élargie qui accepte l'inclusion de raisons compréhensives sous la contrainte de fournir conjointement un *proviso* public⁶.

⁶ Ces modifications sont exposées dans deux textes. Premièrement, « *The Idea of Public Reason Revisited* », op.cit. Deuxièmement, dans l'introduction à la seconde édition de *Libéralisme politique*, « Introduction – deuxième édition *Political Liberalism* » in J. Bohman et W. Rehh (éds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge Mass., MIT Press, 1997 (1995), p. 131-141. Remarquons que dans la deuxième édition américaine de *Political Liberalism*, est incluse une lettre de Rawls adressée à son editrice. Dans cette lettre, Rawls souligne que *The Idea of Public Reason Revisited* constitue une première étape dans une future révision de certains aspects de *Libéralisme Politique*. Il est malheureux que Rawls n'ait pu compléter cette révision.

Finalement, dans la section 10, nous examinerons les buts de la raison publique. Rawls est ici moins optimiste que la plupart des théoriciens délibératifs. Idéalement, la raison publique devrait poursuivre l'établissement d'un consensus entre toutes les personnes concernées. Cependant, si nous prenons au sérieux le fait du pluralisme, il est peu probable qu'un tel objectif soit réaliste. Dans la plupart des situations, un conflit persistera et l'unanimité sera impossible. C'est pour cela qu'à la raison publique doit s'adjoindre une procédure de vote où les individus voteront non pas en fonction de leurs intérêts, mais plutôt dans l'esprit de la raison publique. Le résultat du vote sera ainsi considéré non pas comme vrai, mais comme raisonnable.

La deuxième partie de ce mémoire visera l'examen de certaines critiques adressées à la conception rawlsienne de la raison publique. Plus particulièrement, nous étudierons deux ensembles de critiques qui visent d'un côté le domaine de la raison publique et, de l'autre, les contraintes qui lui sont associées. Nous verrons dans cette deuxième partie que la plupart de ces critiques ne sont pas fatales à la théorie rawlsienne. En fait, bien des points soulevés trouvent un écho dans les arguments que Rawls développa dans ses derniers écrits.

La section 11 se penchera sur un premier ensemble de critiques qui soutiennent que la raison publique telle que la conçoit Rawls n'est pas à même d'atteindre l'idéal d'inclusion démocratique. Cette section se divisera en trois critiques plus spécifiques. Premièrement, une critique « classique » chez les commentateurs de Rawls affirme que la délibération ne porte que sur le domaine strictement politique et, plus particulièrement, que sur les questions constitutionnelles essentielles et les questions de justice sociale. Cette restriction implique le retrait de la sphère politique d'une série de questions qui intuitivement nous semblent politiques. Dans la section 11.1 nous verrons pourquoi il n'en est rien. Rawls soutient effectivement que les questions constitutionnelles et de justice sociale sont « prioritaires » et « fondamentales ». Mais cette priorité n'implique aucunement le retrait d'autres types de questions de l'ordre du jour politique. En fait, ce que Rawls soutient est que ces questions constituent un « test » qui, s'il est réussi, devrait nous permettre d'aborder d'autres types de questions politiques.

Deuxièmement, dans la section 11.2, nous examinerons une critique semblable, mais s'appliquant aux personnes légitimement admissibles dans la délibération. Ici encore, bien des commentateurs ont vu chez Rawls une exclusion du citoyen. Il est vrai que chez Rawls la Cour suprême constitue le paradigme d'application de la raison publique. De plus, il soutient que cette dernière s'applique aux candidats aux élections, aux représentants politiques ainsi qu'aux membres du gouvernement. Mais une étude plus serrée des textes nous fait remarquer que le vocabulaire utilisé par Rawls opère une claire distinction entre le statut social et le statut politique des personnes. Ceci implique que la raison publique s'appliquerait plus sévèrement aux juges, représentants et membres du gouvernement qu'aux citoyens. En aucun cas, ces derniers ne sont exclus du processus politique. Seulement, sur certaines questions, leurs voix devraient passer par la représentation.

Une troisième critique vise plus particulièrement la relation que devrait entretenir une théorie politique de type libéral avec les associations compréhensives. Rappelons que le libéralisme rawlsien est strictement circonscrit au domaine politique, c'est-à-dire aux relations publiques qu'entretiennent les citoyens d'une démocratie. De ce fait, elle laisserait de côté un ensemble de rapports de pouvoir hiérarchiques se développant dans la culture d'arrière-plan. La section 11.3 cherchera à répondre à une question particulière : en se restreignant au seul domaine « politique », le libéralisme de type rawlsien débouche-t-il sur la légitimation d'inégalités privées? Comme l'a bien souligné Susan Moller Okin, certains rapports de domination ou de dépendance ne peuvent être tolérés en démocratie. De ce fait, elle préconise un libéralisme compréhensif qui régirait non seulement le domaine politique, mais qui inclurait aussi l'idéal d'autonomie comme valeur compréhensive. Cependant, nous pouvons douter, comme Rawls le fait, qu'un tel libéralisme « moral » soit à même d'être légitimé dans un contexte de pluralisme. Mais nous soutiendrons que la valeur d'égalité *politique*, qui est au cœur du libéralisme politique, nous permet d'éviter autant le piège compréhensif que la tolérance d'injustices.

Le deuxième ensemble de critiques que nous examinerons dans la deuxième partie de ce mémoire porte plus spécifiquement sur les contraintes associées à la raison publique. Nous basant sur les travaux de la philosophe américaine Iris Marion Young, nous examinerons plus particulièrement les critères du « raisonnable » et de « réciprocité » qui sont au cœur de la délibération. Selon

Young, la raison publique ne permettrait pas de prendre en compte le fait du pluralisme parce que ses critères normatifs restreindraient injustement le type d'argument admissible dans l'espace public.

Dans un premier temps (section 12.1), nous expliciterons la position de Young à partir de certains textes pertinents. Son argumentation procède de la constatation que la « politique de l'identité » qui parcourt nombre d'ouvrages théoriques résulte en quelques apories. Si notre identité autant morale que politique est toujours située socialement, cela n'implique pas pour autant que l'on doive reconnaître les traits essentiels des identités, car ceci résulterait en une cristallisation sociale de ces traits. C'est en ce sens que Young conçoit l'identité comme « différence », c'est-à-dire comme un rapport complexe de reconnaissance ou de méconnaissance. Cependant, le rôle du contexte socio-identitaire ne se résume pas à notre compréhension de nous-mêmes. Comme elle le remarque justement, notre contexte social de choix nous offre une perspective évaluative des normes, pratiques et discours sociaux. De plus, notre milieu social influe, sans pour autant déterminer, la manière dont nous déclarons publiquement notre perspective.

La thèse de I.M. Young a d'importantes conséquences pour nos propos. En effet, et ce sera là le sujet de la section 12.2, la délibération est souvent comprise comme un échange de raisons devant se conformer à un critère univoque. Cependant, à la lumière des diverses perspectives qui traversent nos sociétés pluralistes ainsi que la fin des assises métaphysiques, nous ne pouvons construire la norme de reconnaissance politique sur un tel critère. Si la théorie rawlsienne répond adéquatement aux diverses critiques perspectivistes, il demeure que les critères du raisonnable et de réciprocité qui sont au cœur de la raison publique excluent indûment certaines positions légitimes. La critique de Young ne se situerait donc pas sur le terrain du libéralisme en tant que tel, car l'auteure admet que seules des perspectives compatibles avec les réquisits libéraux sont admissibles en démocratie. Le point de litige est plutôt à chercher dans les contraintes normatives qui ne permettent pas aux groupes marginalisés d'exprimer authentiquement leurs réquisitoires.

Dans la section finale de ce mémoire, nous tenterons de répondre à ces critiques. Selon Young, la démocratie délibérative, et particulièrement la théorie rawlsienne, ne pourrait prendre en compte les modes discursifs qui, premièrement, remettraient en question l'idée d'une raison publique

conformément au critère de réciprocité et, deuxièmement, s'exprimeraient dans un autre idiome que l'argumentation. La section 12.3 vise à répondre à cette critique. Tout d'abord, nous tenterons de démontrer que les critères du raisonnable et de réciprocité ne doivent pas être interprétés comme rigides et univoques. Plus particulièrement, le critère de réciprocité nous demande d'exprimer nos raisons véritables, c'est-à-dire d'exprimer publiquement les assises compréhensives qui sont à la base de nos réclamations. Cette exigence est admissible dans l'espace public par le biais de la version élargie de la raison publique qui admet comme légitimes les arguments compréhensifs.

Cependant, nous soutiendrons qu'il existe un autre versant à la réciprocité qui exige que nos raisons aient non seulement une force normative de notre point de vue, mais aussi du point de vue de nos interlocuteurs. Ainsi, la raison publique et son critère de réciprocité doivent être compris contextuellement, c'est-à-dire en tenant compte du contexte délibératif dans lequel ils s'appliquent. Ce qu'elle vise n'est pas une quelconque vérité métaphysique, mais une légitimité publique. Pour ce qui est de la diversité des modes d'expressions publiques, la théorie rawlsienne est moins explicite. Si Rawls peut admettre qu'il puisse exister d'autres types de discursivité, il souligne que ceux-ci ne sont pas du domaine de la raison publique. Cependant, nous tenterons d'argumenter que si Rawls veut être conséquent et cohérent avec les idéaux démocratiques, il ne peut faire l'économie d'une diversité de modes d'expression politiques.

Première partie

Si le libéralisme semble s'être imposé comme cadre général de théorisation politique, il n'en demeure pas moins que parmi cette vaste constellation de positions existent de nombreux points de litige. La tension la plus évidente au sein des théories libérales est la nécessité de concilier deux exigences essentielles propres aux démocraties contemporaines. La première est la prise en considération de la question distributive. Celle-ci concerne la distribution des « biens premiers », c'est-à-dire ce « qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs »⁷. Mais, jusqu'aux années 80, cette question fût principalement abordée sous l'angle de la distribution des biens matériels et économiques. En ce sens, il s'agirait non seulement de justifier un certain ensemble de droits et libertés, mais aussi de s'interroger sur le partage de la richesse collectivement produite par une société donnée ou même, dans une optique globalisante, par l'ensemble des nations. Ce surplus coopératif étant distribué inégalement, mais aussi produit conjointement par l'ensemble des individus, la question serait donc de savoir qui aurait droit à quoi. Les questions de justice distributive s'interrogent donc sur le type d'arrangement social et institutionnel le plus apte à garantir certains droits et libertés et à assurer une juste répartition des ressources permettant un usage réel de ces droits.

Cette question distributive fut le centre d'intérêt de la plupart des auteurs libéraux au cours des années 70. Cependant, une autre question vint, dès les années 80, supplanter ou compléter ces considérations. Issue du mouvement dit « communautarien » et des interrogations propres aux « cultural studies », la question de l'identité et du pluralisme fut mise à l'avant-scène. Cette ligne de pensée soulignait que la justice ne pouvait et ne devait se restreindre au simple domaine distributif tel qu'il était conçu auparavant, mais devait englober des considérations identitaires. Au centre de ces revendications était l'idée que la reconnaissance des injustices n'était pas épuisée par la régulation étatique du domaine économique, car d'autres « biens » pouvaient avoir une valeur pour les individus. L'idée est que l'identité des personnes ou groupes peut être une source de revendication légitime et qu'elle doit ainsi avoir droit de cité dans les délibérations politiques. Il ne s'agirait donc plus de penser les membres du corps politique comme des individus ayant strictement des intérêts économiques ou comme des détenteurs de droits

⁷ *TJ*, p. 11.

politiques et sociaux, mais aussi de prendre en considération les fondements communautaires et sociaux de leur identité.

Il nous semble que le parcours philosophique de Rawls est exemplaire de cette démarche. Son premier ouvrage, *Théorie de la Justice*, consistait en une interrogation sur les fondements de la justice distributive. Bien que prenant en considération les bases sociales des identités individuelles comme un bien de première importance, l'ouvrage se concentre exclusivement sur la question de l'équité distributive laissant de côté les luttes de reconnaissance identitaire⁸. Mais, son deuxième livre *Libéralisme Politique*, ainsi que les articles gravitant autour, ont prolongé sa réflexion par la prise en considération de deux éléments cruciaux. Premièrement, la prise en compte du fait du pluralisme par la reconnaissance des assises identitaires compréhensives des individus au sein de la dynamique politique et, deuxièmement, Rawls s'est profondément interrogé sur les conditions politiques d'une démocratie libérale.

Ces deux éléments sont intimement liés. Si la communauté est effectivement divisée en diverses allégeances communautaires (quelques fois « compréhensives » selon le vocabulaire rawlsien) et que ces allégeances ont certaines implications morales (une diversité de « conceptions du bien »), il s'ensuit que nous ne pouvons espérer atteindre un consensus sur les principes régissant le corps politique. Il faut donc réintroduire la pratique démocratique au sein de la théorie politique. C'est la tâche principale du « second » Rawls. Le pluralisme de nos sociétés mettant à nu les conflits normatifs et prenant en compte le fait que toute société ne peut prétendre établir des principes de justice ainsi que perdurer dans le temps sans un accord politique entre ses membres, la question centrale du libéralisme serait d'établir une procédure permettant à tous les membres de la société de prendre part à l'élaboration de normes communes. La « raison publique » sera pour Rawls cet outil de justification mutuelle.

La raison publique est la raison des citoyens d'une démocratie libérale marquée du sceau du pluralisme. Elle permet la coexistence au sein d'une même communauté politique de conceptions

⁸ Notons cependant que la liste des biens premiers établie par Rawls comporte ce qu'il nomme les « bases sociales de l'estime de soi ». Si nous prenons en considération qu'une part de notre estime de nous-même est lié à la reconnaissance d'un contexte culturel ayant une valeur identitaire pour l'individu, ce bien premier a une dimension éminemment sociale.

rivales du bien sans être incompatible avec l'exigence de stabilité que recherchent toutes les sociétés bien ordonnées. C'est en ces termes généraux que l'on peut comprendre la notion rawlsienne de raison publique.

En ce sens, elle est une version de ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « démocratie délibérative ». Elle stipule que malgré leur allégeance aux idéaux démocratiques, les citoyens divergeront sur certaines questions essentielles relatives au bien commun. Selon cette ligne de pensée, nous ne pouvons résoudre ces questions que par un échange de raisons et d'arguments entre citoyens concernés. Il ne s'agit donc plus de simplement théoriser le conflit, ni d'un simple vote motivé par nos intérêts privés, mais d'une délibération conçue comme une pratique transformatrice où nos intérêts seraient à mettre en balance avec ceux de nos concitoyens dans la recherche d'un accord commun.

C'est pourquoi la raison publique est la raison des citoyens d'une démocratie libérale. Elle est la raison des citoyens ou de leurs représentants s'exprimant dans la sphère publique, elle a pour objet le bien public commun à tous et elle propose une discussion ouverte incluant la participation de tous les acteurs concernés. C'est ce concept, tel qu'élaboré par Rawls, qui fera l'objet de cette première partie de notre mémoire.

Notre but sera donc d'explicitier dans ses fondements et ses conséquences ce que Rawls entend par raison publique tout en la situant par rapport aux exigences de la prise en considération du fait du pluralisme. Plus particulièrement, nous tenterons de comprendre comment la raison publique permet, dans l'optique rawlsienne, de concilier la praxis démocratique et la diversité des conceptions du bien avec les impératifs de stabilité et de légitimité. Cette première partie aura donc trois objectifs qui visent conjointement à éclaircir ce que Rawls entend par le concept de « raison publique ». Premièrement, nous voudrions souligner le caractère démocratique de la théorie rawlsienne en démontrant comment cet élément implicite de sa pensée en est venu à occuper une place de plus en plus centrale (sections 1 et 2). Deuxièmement, nous voudrions examiner le passage d'une tentative de justification d'une conception de la justice exprimée dans *Théorie de la Justice* à l'établissement d'une procédure de légitimation publique et délibérative dans *Libéralisme Politique* (sections 3, 4, 5 et 6). Ceci nous permettra de cerner le problème du

pluralisme auquel tente de répondre la raison publique. Finalement, la majeure partie de cette première partie sera consacrée à une analyse plus fine du concept de raison publique tel qu'élaboré par Rawls. Nous tenterons donc de comprendre sur quelle idée de la légitimité la raison publique s'appuie, nous nous pencherons sur les devoirs de civilité et de réciprocité inhérents à celle-ci et nous approfondirons son domaine, son contenu et ses objectifs (sections 7, 8, 9 et 10).

L'ambition de cette première partie est de mettre en place une topographie de la raison publique rawlsienne. Nous tenterons, dans la deuxième partie de voir si cette position théorique nous permet réellement de penser le pluralisme et la légitimité dans le contexte démocratique. Autrement dit, de savoir si la raison publique peut nous être d'une quelconque utilité pratique quant au contexte social de son implémentation.

1. La fondation démocratique de la raison publique.

Dans un article influent paru en 1973, H.L.A. Hart soulignait l'arrière-fond démocratique qui soutenait la conception rawlsienne de la justice⁹. Si Rawls lui-même n'était pas aussi clair dans son premier ouvrage, le fait est que l'ensemble de son œuvre ne peut être détaché d'un profond désir de faire advenir un régime démocratique juste¹⁰. Cependant, bien des auteurs ont souligné que la théorie de la justice-comme-équité (*justice-as-fairness*)¹¹ était d'un tel niveau d'abstraction théorique, qu'elle faisait l'économie d'une véritable vision pratique de la démocratie. En gros, cette ligne critique reprochait à Rawls le caractère formel de sa philosophie politique. Autrement dit, une société démocratique ne se résume pas à la garantie des droits et libertés fondamentaux et

⁹ Hart, H.L.A., « Rawls on Liberty and its Priority » in Daniels, N. (ed.), *Reading Rawls*, Stanford, Stanford University Press, 1989 (1973), p.220-243.

¹⁰ En fait, Rawls soulignait déjà dans *TJ*, les imperfections des démocraties actuelles : « (...) le pouvoir politique s'accroît rapidement et devient inégal; et, en utilisant l'appareil coercitif de l'État et ses lois, ceux qui arrivent à être mieux placés peuvent s'assurer d'une position privilégiée. Ainsi, les injustices dans le système économique et social peuvent rapidement saper cette égalité politique qui aurait pu exister dans des conditions historiques favorables » *TJ*, p.263. Voir aussi, *IPR*, p.580-581.

¹¹ Dans le cadre de ce mémoire, l'expression « justice-comme-équité » sera utilisée afin de désigner la théorie de la justice développée par Rawls dans son premier ouvrage *Théorie de la Justice*. Nous verrons par la suite qu'il existe plusieurs conceptions, et donc théories, de la justice dont certaines peuvent être dite raisonnables (c'est-à-dire satisfaisant *grosso modo* les réquisits d'une démocratie libérale). La justice-comme-équité n'étant qu'une conception parmi celles-ci.

à la distribution du surplus coopératif. Une société démocratique est aussi, sinon surtout, une société où se prennent des décisions politiques, c'est-à-dire où les citoyens prennent part à une *praxis* visant l'élaboration, la définition et l'application des principes et normes les contraignant.

Afin d'établir le cadre général de notre propos, nous commencerons par une définition générale de la démocratie. Un régime politique peut être dit démocratique lorsque la légitimité des actions et décisions politiques peut être justifiée par le consentement collectif des membres du corps politique aux valeurs et principes qui motivent ces actions et décisions. En ce sens, l'usage de la force publique n'est légitime que si et seulement si il s'accorde avec une procédure où la volonté des citoyens peut s'exprimer. La démocratie peut être donc comprise comme la légitimation publique du pouvoir coercitif. Pour ce faire, un ensemble d'institutions politiques et juridiques considérant les citoyens comme libres et égaux (la structure de base de la société) est nécessaire afin de permettre autant aux volontés citoyennes de s'exprimer qu'afin d'assurer une coopération sociale harmonieuse.

À la base de cette définition, nous retrouvons une relation spécifiquement moderne qui unit la communauté politique à l'État. Si l'autorité ne peut plus être dérivée d'un quelconque fondement métaphysique (Dieu, la Nature ou tout fondement révélé), il incombe désormais aux citoyens de déterminer comment la communauté politique sera organisée. De ce fait, dans l'optique libérale classique, l'État, détenteur de la puissance publique, n'a pas à « diriger » la société, mais seulement à « incarner » sa volonté¹². Cette impossibilité pour l'État de déterminer l'existence et la volonté des individus demande une redéfinition du statut politique des sujets. En tant que *citoyens*, ils seront dits libres et égaux, c'est-à-dire, qu'au niveau politique, ils se reconnaissent mutuellement la capacité morale de pouvoir raisonner sur les fins de la cité. Afin d'assurer que les citoyens puissent effectivement exercer leur autorité commune, la plupart des auteurs s'entendent sur certains prérequis nécessaires. Par exemple, afin que la volonté citoyenne puisse s'exercer sans contraintes arbitraires, un ensemble minimal de droits et libertés doivent garantir à

¹² Cette originalité est bien mise en évidence dans les écrits de B. Constant. Voir *De la liberté des Modernes*, Paris, Le livre de poche, 1980 (1819), voir aussi l'éclairante introduction de M. Gauchet au même ouvrage.

tous les ressources juridiques et matérielles qui permettent l'accès à la sphère politique tout en permettant que les individus aient un espace de liberté privé¹³.

Ainsi, la démocratie n'est pas qu'un régime politique. L'événement démocratique institue une nouvelle forme de « vivre-ensemble » qui structure les rapports entre individus selon les valeurs d'égalité et de liberté¹⁴. C'est par l'institution publique et universelle des droits et libertés que les rapports politiques entre individus se constitueront désormais. La communauté politique est donc comprise comme une « association » basée sur le consentement des citoyens.

Rawls ne dit pas autre chose quand il définit la société comme un système de coopération en vue de l'avantage mutuel¹⁵. Toute sa théorie se place donc dans le sillage des penseurs contractualistes (Locke, Rousseau et Kant) qui avançaient que les principes et obligations propres aux sociétés modernes reposent sur un accord mutuel. Ainsi, Rawls pense que sa version du contractualisme « constitue la base morale qui convient le mieux à une société démocratique »¹⁶, car ce n'est qu'en assurant les conditions d'un accord réciproque et librement contracté qu'une société peut être dite juste¹⁷.

2. De la «Justice-comme-équité» au libéralisme politique

La théorie rawlsienne est avant tout démocratique. Si le caractère participatif est peu développé dans ses premiers écrits, il n'y a aucun doute que son ouvrage *Libéralisme Politique* est centré sur la possibilité d'établir des principes communs par une procédure de délibération qui est ancrée

¹³ Bien sûr, il y a une profonde divergence entre les auteurs quant au contenu, la priorité et l'extension de ces droits et libertés. Plus particulièrement, les débats sur le type de « justice sociale » que devrait mettre en place l'État démocratique et l'équilibre entre droits positifs et négatifs sont au cœur des discussions.

¹⁴ C'est ainsi que C. Lefort peut parler d'une « mise en forme » démocratique du social. Sur ce point, voir « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986 (1983), p.17-32.

¹⁵ *TJ*, p. 30.

¹⁶ *Ibid*, p. 20.

¹⁷ Cette insistance sur l'aspect démocratique, pour ne pas dire délibératif, n'est pas nouvelle chez Rawls. Déjà, dans ses premiers écrits, il soutenait que « A practice is just or fair, then, when it satisfies the principles which those who participate in it could propose to one another for mutual acceptance under the aforementioned circumstances. Persons engaged in just, or fair practices, can face one another openly and support their respective positions, should they appear questionable, by reference to principles which is reasonable to expect each to accept ». « Justice as Fairness » in *Collected Papers*, op. cit., p. 59, 2003 (1957).

dans le concept de consentement populaire et la participation civique, c'est-à-dire que les normes encadrant la coopération politique des citoyens ne peuvent être légitimes que si et seulement si elles sont le fruit d'un échange de raisons entre les citoyens concernés. Cependant, cette ouverture explicite à la pratique démocratique s'ancre sur une base théorique qu'il nous faut expliciter afin de bien comprendre les soubassements sur lesquels elle repose.

La *Théorie de la justice* cherchait avant tout à dégager une conception alternative de la justice qui éviterait les écueils de l'utilitarisme et de l'intuitionnisme moral. Pour ce faire, Rawls élabore une conception de la justice qui insiste sur la valeur d'équité entendue comme l'acceptation de « principes que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association »¹⁸. Afin d'assurer cet idéal, Rawls élabore un outil conceptuel, *l'équilibre réfléchi large*, qui devrait refléter notre psychologie morale ordinaire¹⁹. L'élément central est une situation hypothétique contraignante (la « *position originelle* » et le « *voile d'ignorance* ») qui vise à court-circuiter tous les éléments non pertinents quant au choix des principes et qui exprime l'impartialité nécessaire à tout point de vue moral. Ainsi, dans la position originelle, les « partenaires » sont ignorants de leurs caractéristiques et avantages personnels (classe sociale, sexe, talents et aptitudes, conception du bien, traits particuliers de leur propre psychologie, etc.), mais connaissent les faits généraux relatifs à la société et à la psychologie humaine²⁰. Par le recours à cette procédure idéale, Rawls fait le pari qu'ils choisiront les deux principes de la justice-comme-équité²¹.

¹⁸ *TJ*, p. 37.

¹⁹ *TJ*, p. 47-48; 71-75.

²⁰ Ces faits généraux sont « les affaires politiques et les principes de la théorie économique, ils connaissent la base de l'organisation sociale et les lois de la psychologie humaine » (*TJ*, p.169). Conséquemment, il faut remarquer que les partenaires ne sont pas totalement ignorants et « désengagés ». La connaissance de ces faits sociaux et psychologiques de base ne rend pas la position originelle totalement monologique, car les partenaires savent que la psychologie, la classe sociale, les intérêts, etc.... diffèrent d'un individu à l'autre. De ce fait, leur réflexion n'est pas appréciée d'un point de vue de nulle part, mais du point de vue de toutes les variations moralement pertinentes. C'est ce que Rawls souligne quand il nous dit que le voile d'ignorance « accomplit le même objectif que la bienveillance universelle » (*LP*, p.148.), car je suis ainsi contraint de m'identifier avec empathie avec chaque membre de la communauté.

²¹ Soit « Premier principe : chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de bases égales pour tous, compatible avec le même système pour tous. Second principe : les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans les limites d'un juste principe d'épargne, et b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe

Cependant, la position originelle et le voile d'ignorance ne sont qu'une partie de l'« équilibre réfléchi large ». Celui-ci prend pour point de départ nos « jugements bien pesés », c'est-à-dire les jugements moraux qui, après mûre réflexion, nous semblent corrects et auxquels nous ne renoncerons pas. Ces jugements sont « mis en équilibre », après un va-et-vient réflexif, avec l'idéalisation de la position originelle ainsi qu'avec un ensemble de faits et théories sociales reconnus. Rawls pense que par cette méthode nous arriverons à une position cohérente qui « tout à la fois, exprime des conditions préalables raisonnables et conduise à des principes en accord avec nos jugements bien pesés »²². Son pari est que des individus, par l'exercice de leurs facultés morales raisonnables et rationnelles, s'accorderont sur un ensemble de principes, même si ceux-ci peuvent toujours être remis en question²³.

Après la publication de *Théorie de la Justice*, Rawls s'est attelé à la tâche d'explicitier et de mieux justifier sa position dans une série d'articles en réponse à ses critiques. Mais nous pouvons observer un changement de cap vers le milieu des années 80 où l'auteur semble recentrer sa réflexion sur un ensemble de problèmes particuliers qui le mèneront à la publication de son second ouvrage, *Libéralisme Politique*. Ce n'est pas que les préoccupations de Rawls aient changé. Au contraire, il faut comprendre cette nouvelle orientation comme le prolongement d'un aspect essentiel de sa théorie qui demeurait implicite dans son premier ouvrage.

Il nous faut souligner que l'essentiel de *Théorie de la Justice* était centré sur la justification théorique de la justice-comme-équité. En ce sens, Rawls tentait de définir une conception de la justice qui puisse parer aux critiques utilitaristes et intuitionnistes. Sa propre théorie représente, à ses yeux, celle qui serait le plus en accord avec nos convictions morales réfléchies ainsi qu'avec l'obligation d'impartialité qui incombe à toute théorie démocratique. C'est seulement dans la dernière section de l'ouvrage qu'il posait la question de son implémentation en se penchant sur la *stabilité* d'une société bien ordonnée, c'est-à-dire régie par les deux principes de justice. C'est en

de juste égalité des chances » (*TJ* p.341). Rawls soutient que ces principes sont contraints à cet ordre lexical sans pour autant être séparables.

²² *TJ*, p.47.

²³ Remarquons que pour Rawls, tous les éléments de l'équilibre réfléchi (large ou étroit) peuvent être soumis à une remise en question. En ce sens, il n'existe pas de croyances fondationnelles sur lesquelles s'appuierait la procédure; d'où l'approche cohérentiste.

poursuivant ce questionnement qu'il lui apparut un manque ou un défaut inhérent : il ne suffit pas d'explicitier et de justifier théoriquement une conception de la justice; nous devons aussi nous interroger sur la possibilité réelle qu'une conception de la justice (peu importe laquelle) puisse être *acceptée et maintenue* à travers les générations par une communauté de citoyens.

Le problème du maintien renvoie, comme nous l'avons vu, à l'idée de stabilité (Rawls ajoutera « pour de bonnes raisons ») qui requiert que, premièrement, les membres de la société soient enclins à soutenir les institutions de base et, deuxièmement, que la conception de la justice soit l'œuvre d'un accord entre les citoyens. La dernière section de *Théorie de la Justice* cherchait à répondre à la question de la stabilité par ce qu'il est convenu d'appeler l'argument de la congruence. En s'inspirant de Kant et d'Aristote, Rawls soutenait que non seulement les individus cherchaient à réaliser leur conception du bien (le rationnel), mais aussi qu'ils avaient un désir de réaliser leur nature morale comme agent autonome. Le but de cet argument était de démontrer comment les facultés morales que sont le « rationnel » et le « raisonnable » pouvaient converger afin que les individus développent un « sens de la justice » et ainsi maintenir et perpétuer volontairement une société bien ordonnée, la justice devenant ainsi un bien rationnel. Cependant, de l'aveu même de Rawls²⁴, la théorie esquissée dans *Théorie de la Justice* pose problème à plusieurs niveaux.

3. Le défi du pluralisme.

Le problème de la stabilité d'une société bien ordonnée renvoie à une notion que Rawls n'aura cesse de reprendre et qui constitue, de son propre aveu, le défi le plus important de toute théorie de la justice : le fait du pluralisme. S'il existe au sein des sociétés libérales contemporaines une multitude de doctrines compréhensives morales, religieuses et philosophiques divergentes et même parfois conflictuelles, nous ne pouvons espérer qu'elles convergent sur des principes univoques²⁵. Ici, le terme de « doctrine compréhensive » renvoie chez Rawls aux visions du

²⁴ Rawls le reconnaît dans la préface de son deuxième ouvrage. Voir *LP*, p.4-19.

²⁵ À noter que Rawls ne pense plus sa théorie sur le mode universaliste. Désormais, elle est circonscrite aux sociétés qui sont déjà des démocraties libérales. Il est faux de dire que cette restriction enferme Rawls dans une circularité, car il existe plusieurs ensembles de principes (sans compter la priorité et l'extension de ceux-ci) qui peuvent être

monde (ce qui inclut les valeurs et croyances associées) qui servent d'assises aux jugements théoriques et pratiques de leurs adhérents. Ces doctrines dépassent le strict cadre politique pour englober, avec plus ou moins de cohérence, l'ensemble des sphères d'activités humaines. En ce sens, elles ne véhiculent pas seulement une vision du monde, mais aussi une conception de l'être humain et de ses fins.

La société démocratique se caractérise ainsi par une légitimation de cette pluralité de doctrines compréhensives²⁶, mais cet État de fait devient aussi son plus grand défi. Le pluralisme n'est donc pas « une condition purement historique qui pourrait disparaître ; c'est un trait permanent de la culture publique de la démocratie »²⁷. Dans ce contexte, aucune doctrine compréhensive ne peut s'imposer sur la scène publique sans un usage illégitime de la force²⁸. C'est pour cela que les démocraties contemporaines ne peuvent être stables et perdurer dans le temps sans le consentement des citoyens sur lesquels s'exerce le pouvoir. En somme, dans ce contexte, le nouveau défi de Rawls est de penser comment, malgré cette diversité, nous pouvons, en tant que citoyens, nous entendre sur certains principes politiques.

Le concept de pluralisme est cependant ambigu. Bien qu'utilisée abondamment en philosophie politique, la notion de pluralisme est rarement explicitée. Dans le contexte de *Libéralisme Politique*, le fait du pluralisme est essentiellement « axiologique »²⁹. En général, on regroupe sous le terme de « pluralisme axiologique » le fait que nos sociétés contiennent un ensemble

compatibles avec le libéralisme politique. Ces questions sont justement l'objet de *LP*. Cependant, il est vrai que la portée critique de la théorie rawlsienne s'en trouve amoindrie.

²⁶ Rawls soutient que cette pluralité est le « résultat de l'exercice de la raison humaine dans le cadre des institutions libres d'un régime démocratique constitutionnel ». (*LP*, p.4). Cependant, nous pouvons inverser la proposition en soulignant que les institutions démocratiques libérales émergent en tant que *réponse* (et non comme cause) au fait du pluralisme *de facto*. Si ce pluralisme (*de facto*) est la cause d'institutions démocratiques considérant les individus comme libres et égaux, elles permettent la reconnaissance de la valeur du pluralisme (versant normatif). De plus, le pluralisme contemporain qui caractérise la plupart des sociétés modernes ne peut être circonscrit au libre exercice de nos facultés raisonnables. Un des défis importants des démocraties contemporaines est de gérer la diversité issue de l'immigration, les conséquences du colonialisme ou la reconnaissance des nations et minorités nationales dans le cadre d'États multinationaux et pluriculturels.

²⁷ *LP*, p.63.

²⁸ *Ibid*, p.63-64.

²⁹ Pour une typologie des différents types de pluralisme, voir D. Weinstock, « Le pluralisme axiologique en philosophie politique contemporaine » in L. K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2002, p.67-81.

hétéronome et parfois conflictuel de conceptions de la vie bonne. Cette diversité est non seulement marquée par la divergence, mais aussi, et peut être surtout, par l'impossibilité d'établir une hiérarchie univoque quant aux prétentions épistémiques des points de vue moraux. Mais l'objectif du libéralisme politique n'est pas d'avoir l'assentiment de l'ensemble des points de vue moraux constellant la mosaïque pluraliste, Rawls tente plutôt d'établir des principes politiques qui soient compatibles avec le fait du pluralisme *raisonnable*.

C'est ici qu'il opère une distinction importante entre le pluralisme *de facto* et ce qu'il nomme le pluralisme « raisonnable ». C'est ce dernier qu'il importe de prendre en compte quand il s'agit d'établir des principes de justice. Le problème est que parmi les conceptions de la vie bonne qui constellent les démocraties libérales contemporaines, certaines sont intuitivement antidémocratiques. Le pluralisme raisonnable sera celui qui comprend des doctrines compréhensives elles-mêmes raisonnables³⁰.

Le concept de « raisonnable » comme critère normatif est, chez Rawls, multivoque et sa signification semble dépendre de l'objet auquel on l'attribue. Premièrement, le raisonnable caractérise une vertu ou faculté morale propre aux citoyens d'une démocratie libérale. Plus précisément, le raisonnable implique que les individus ne cherchent pas simplement la maximisation de leurs intérêts, mais qu'ils ont aussi un sens effectif de la justice. En ce sens, ces personnes seront raisonnables lorsqu'elles seront prêtes à proposer des principes de coopération sociale et à y obéir à la condition que tous en fassent de même selon les termes de l'avantage mutuel. Le raisonnable est donc cette capacité morale (et possiblement motivationnelle, mais Rawls n'est pas clair à ce sujet) qui nous enjoint à déterminer les justes normes communes selon le critère de réciprocité³¹.

Il existe un deuxième sens du raisonnable lorsque celui-ci s'applique aux doctrines qu'entretiennent les membres d'une société. Dans *Libéralisme Politique*, une doctrine compréhensive est dite raisonnable si elle satisfait trois caractéristiques³². Premièrement, elle est

³⁰ Notons au passage qu'une doctrine compréhensive n'est pas nécessairement religieuse. Rawls souligne qu'elle peut être aussi morale ou philosophique.

³¹ *LP*, p. 76-83 et *TJ*, p. 174-180. Nous reviendrons sur le critère de réciprocité à la section 7.

³² *LP*, 88-90.

un exercice de la raison théorique, c'est-à-dire qu'elle porte sur les aspects importants de l'existence qu'elle organise et hiérarchise d'une manière plus ou moins cohérente et logique afin d'exprimer une certaine vision du monde³³. Deuxièmement, elle organise les valeurs sous-jacentes à cette vision du monde selon un ordre qui lui permet non seulement de les hiérarchiser, mais aussi de les pondérer lorsqu'elles sont en conflit. Finalement, ces doctrines compréhensives sont généralement issues d'une tradition sans pour autant impliquer leur immobilisme doctrinal. De plus, et c'est ce qui nous importe ici de souligner, des doctrines compréhensives raisonnables doivent satisfaire certains réquisits politiques. Premièrement, ces doctrines doivent être sinon en accord, du moins compatibles avec le libéralisme en tant que celui-ci ne structure que le domaine politique. Deuxièmement, leurs adhérents acceptent les implications inhérentes d'un régime constitutionnel démocratique et l'idée correspondante d'État de droit, particulièrement un ensemble complet de droits et libertés fondamentaux.

Les *adhérents* de ces doctrines raisonnables pourront être eux-mêmes qualifiés de « raisonnables » en un troisième sens dans la mesure où ils satisferont trois conditions. Premièrement, ils seront disposés à accepter et proposer à leurs concitoyens des normes équitables de coopération sociale ainsi qu'à suivre ces mêmes normes. Deuxièmement, ils accepteront qu'en cas de conflit entre leur conception du bien et les principes libéraux de justice, ces derniers auront préséance. Ceci s'explique par la troisième condition, car des citoyens « raisonnables » reconnaissent et assument les conséquences des « difficultés de jugement » (*burdens of judgment*)³⁴. Ce terme implique que les jugements et croyances que nous avons ne sont pas émis dans des conditions optimales. Par conséquent, plusieurs limitations cognitives et contextuelles nous empêchent d'atteindre une vérité absolue (si celle-ci est possible) et cet état de fait doit être accepté par ceux qui entretiennent ces jugements. En ce sens, des citoyens raisonnables reconnaîtront l'importance de la tolérance, ils refuseront de considérer ceux qui ne partagent pas leur conception du bien comme déraisonnables et refuseront l'usage de la force étatique afin d'imposer une conception du bien particulière à l'ensemble de la communauté.

³³ Ces doctrines peuvent aussi être plus ou moins compréhensives selon leur domaine d'inclusion. Voir *LP*, p.38.

³⁴ *LP*, p.83-87. Dans un article antérieur, Rawls utilise le terme « difficulté de la raison » (*burden of reason*). Voir «Le domaine du politique et le consensus par recoupement» in *Justice et Démocratie*, Paris, Seuil, 1993 (1989), p.326-329.

Cette conception du raisonnable a donc deux conséquences. Premièrement, si les adhérents des diverses doctrines compréhensives sont effectivement raisonnables, ils se considéreront mutuellement libres et égaux au niveau politique. Deuxièmement, si une conception particulière de la justice doit avoir l'aval des citoyens et assurer la stabilité ainsi que la perpétuité des institutions politiques, elle se doit d'être indépendante et impartiale envers toute doctrine compréhensive particulière et ne pas viser la « vérité » pleine et entière, mais servir de base à la justification politique commune³⁵.

Autrement dit, toute théorie libérale de la justice doit s'appuyer sur une certaine conception de la « neutralité » étatique. Ceci implique, bien entendu, que l'application des principes politiques ne doit pas avoir pour effet de favoriser ou défavoriser indûment une conception particulière du bien. Mais cela n'implique pas nécessairement que de tels principes doivent résulter en un traitement identique de toutes les options. Le concept libéral de « neutralité », du moins chez Rawls, doit être compris du point de vue justificatif et non conséquentialiste (neutralité des effets ou des conséquences). En ce sens, il se peut que le résultat des politiques publiques en arrive à un traitement différencié des conceptions de la vie bonne présentes dans une société ou que l'État favorise certaines valeurs morales particulières, mais cette différence ne pourra être juste que si et seulement si elle s'appuie sur une justification qui est elle-même neutre envers toutes conceptions. Un principe politique juste pourrait donc avoir des effets inégaux sur des doctrines différentes tout en étant neutre au niveau de sa justification. C'est donc dans la procédure de justification équitable des principes politiques que se trouve le cœur de l'argument de neutralité et non dans ses conséquences³⁶.

Cette réorientation de la théorie rawlsienne pose cependant un défi de taille. Le problème auquel Rawls est désormais confronté est que sa propre conception de la justice, la justice-comme-équité, est elle-même une doctrine compréhensive, car elle englobe l'ensemble de l'existence

³⁵ Rawls soutient que sa théorie doit viser « une vérité partielle et non totale », car « ses principes doivent servir de point de vue commun parmi des *citoyens* qui professent des convictions opposées en matières philosophiques, religieuses, morales, qui ont différentes conceptions du bien; en conséquence, elle doit demeurer relativement impartiale face à ces différences », « Le constructivisme kantien dans la théorie morale » in *Justice et Démocratie*, Paris, Seuil, 1993 (1980), p.111-112. Aussi, *IPR*, p.579; 593.

³⁶ Voir *LP*, p.234-239. Pour un tel point de vue, voir aussi Kymlicka, W., « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics*, vol. 99/4, 1989, p.883-905.

humaine et, peut-être surtout, elle affirme une conception idéale de l'être humain, son autonomie compréhensive. En ce sens, la « justice-comme-équité » n'est pas une conception *politique* de la justice, car elle incorpore une conception de l'agent moral (une conception d'inspiration kantienne) qui sert de base à une doctrine compréhensive des idéaux politiques et privé.

Au cours des années 80, la position rawlsienne va se dégager de cet idéal compréhensif. En particulier, il opérera un recentrage du concept d'« autonomie » qui, d'une conception compréhensive, s'établira désormais comme une valeur strictement *politique*. L'idée centrale est qu'une conception de la personne (politique ou privée) doit satisfaire le critère de réciprocité. Celui-ci, qui est au cœur du lien politique, demande que les termes de la coopération sociale puissent être soutenus par tous. La difficulté d'une conception compréhensive de la personne comme fondement du lien politique est que cette conception est « morale », c'est-à-dire qu'elle pose un idéal compréhensif qui n'est pas celui de tous les individus³⁷. Par exemple, certains adhérents de doctrines religieuses raisonnables pourraient rejeter l'idéal d'autonomie comme valeur englobante, car leur existence est régie par une source hétéronome de normativité (par exemple, un texte révélé). C'est pour cela que Rawls va restreindre son concept d'autonomie à la seule sphère politique. L'autonomie sera l'indépendance légale des citoyens dans leurs rapports publics et égalitaires quant à l'exercice du pouvoir politique³⁸. Cette conception ne recoupe pas la totalité de sa définition antérieure qui impliquait la capacité de mettre en place, de réviser et critiquer nos conceptions du bien dans tous les domaines. L'autonomie devient désormais une valeur strictement politique et non une valeur morale.

C'est dans son deuxième ouvrage, *Libéralisme politique*, que Rawls présente de manière systématique les diverses modifications qu'il entreprit de faire subir à sa théorie afin, premièrement, de répondre aux critiques qui l'accusaient de tomber dans une doctrine

³⁷ Nous devons faire attention ici avec l'utilisation du qualificatif « moral » chez Rawls. Bien qu'il cherche à détacher sa conception du libéralisme de toute téléologie morale (au sens d'un idéal compréhensif à poursuivre), il ne peut faire l'économie de principes et justifications morales en un deuxième sens. Ici, le terme « *moral* » renvoie aux dispositions politiques permettant la mise en place d'une structure de base de la société qui reconnaît les membres de la société comme libres et égaux ainsi qu'engagés dans une dynamique de coopération sociale juste et légitime. Cet idéal démocratique demande donc certains éléments normatifs afin d'être réalisé sur la base des valeurs démocratiques telle l'équité. Voir *LP*, p. 236-238 et *IPR*, p. 579.

³⁸ *IPR*, p.586.

métaphysique et, deuxièmement, d'y intégrer une véritable pratique démocratique. Mais avant d'analyser comment l'élément délibératif s'insère dans sa théorie, nous devons nous pencher sur son ancrage qui permet de comprendre en quoi la « raison publique » peut être comprise comme faisant partie d'une conception libérale démocratique.

4. Une conception politique de la justice.

Comme nous l'avons souligné, une des caractéristiques du libéralisme politique est de ne pas chercher à transmettre ou imposer un idéal moral compréhensif. De ce fait, il s'adresse non pas aux individus en tant qu'adhérents des diverses doctrines compréhensives, mais à leur rôle et identité en tant que *citoyens* d'une démocratie. C'est ce que Rawls exprime par le concept de « conception politique de la personne ». Parallèlement, la pluralité de conceptions du bien présentes dans les sociétés libérales nous empêche de fonder la conception politique commune sur des bases religieuses, morales ou philosophiques non partagées. Ceci nécessiterait l'usage illégitime de la force et serait une négation des capacités réflexives des citoyens (les capacités raisonnable et rationnelle) dans leur rôle de pouvoir constituant. Afin de ne pas tomber lui-même dans le « piège compréhensif », le libéralisme sera donc compris comme un ensemble de réquisits strictement *politiques*.

C'est ainsi que Rawls entreprend de définir la « conception politique de la justice ». Afin d'assurer la stabilité de la société et l'allégeance politique des citoyens, les démocraties libérales doivent s'ancrer dans un ensemble de valeurs et principes qui ne déterminent pas la théorie de la justice la plus appropriée, mais le cadre dans lequel cette théorie peut être élaborée. En ce sens, nous devons faire une distinction entre une conception politique de la justice et la théorie de la justice elle-même³⁹. La première sera justifiée par le consensus par recoupement ; la deuxième par la raison publique.

³⁹ Nous devons ici bien distinguer une « conception politique de la justice » (implicitement libérale et démocratique) et une « théorie de la justice » (la théorie de la justice-comme-équité, par exemple). La première est une représentation d'un ordre de principes normatifs (la conception) qui se limite au domaine des relations entre citoyens hors de toute considération morale compréhensive (le domaine politique) dans le cadre d'un régime politique régulé par la souveraineté du peuple (l'élément démocratique) et encadré par un ensemble de droits et libertés fondamentaux enchâssés dans une constitution (le libéralisme). Une théorie de la justice est une représentation

Rawls définit la conception politique de la justice par trois caractéristiques⁴⁰. Premièrement, elle a pour objet la structure de base de la société, soit « les principales institutions économiques, sociales et politiques d'une société et la manière dont elles s'organisent en un système unifié de coopération sociale entre une génération et la suivante »⁴¹. Cette structure institutionnelle, propre à toute démocratie constitutionnelle, est le cadre général où et par lequel les individus chercheront à réaliser leur plan de vie. En ce sens, les institutions démocratiques ont une valeur (instrumentale ou intrinsèque) pour les citoyens peu importe leur conception de la vie bonne.

Deuxièmement, une conception politique de la justice doit être indépendante (*free-standing*) des doctrines compréhensives présentes dans la société. Elle est indépendante de deux manières. D'un côté, elle peut être élaborée sans aucune référence directe aux doctrines compréhensives présentes même si elle doit recueillir leur appui. La relation qui est en jeu est « modulaire », c'est-à-dire que les doctrines compréhensives raisonnables peuvent, sur la base d'une variété de raisons, être compatibles avec la conception politique de la justice élaborée⁴². De l'autre côté, cette conception politique est indépendante au sens où elle ne concerne que l'aspect politique de l'activité sociale sans imposer un quelconque idéal de vie.

Ici, Rawls fait une claire distinction entre le domaine strictement politique et le domaine moral compréhensif. La thèse rawlsienne repose sur une « abstinence épistémique » qu'il nous faut

particulière de l'ordre politique qui, chez Rawls, souscrit aux réquisits d'une conception politique de la justice et qui inclut un ensemble défini et plus ou moins exhaustif de principes de justice. Comme nous le verrons par la suite, plusieurs théories de la justice, dont la théorie de la justice-comme-équité, peuvent être compatibles avec les exigences d'une conception politique de la justice et donc avec le libéralisme politique de type rawlsien. Je remercie Jocelyne Couture d'avoir soulevé la possible confusion entre ces deux concepts.

⁴⁰ *LP*, p.35-40.

⁴¹ *Ibid*, p.36. Voir aussi, pour la formulation initiale, *TJ*, p. 33. À noter, que la théorie politique rawlsienne est contrairement à bien d'autres, radicalement institutionnelle, car elle a pour objet la structure de base de la société.

⁴² « (...) la conception politique est un *module*, un *élément constitutif essentiel* qui, de différentes manières, s'intègre à des doctrines variées présentes dans la société qu'elle gouverne et qui peuvent la soutenir », *LP*, p.184, voir aussi p.37. À remarquer que Rawls est ambiguë sur le type de lien qui existe entre une doctrine compréhensive raisonnable et une conception politique de la justice. Cette citation peut s'interpréter comme une relation de *compatibilité* (au sens qu'il n'y aurait pas de contradiction entre les deux termes) ou dans un sens plus substantiel où les deux termes partageraient un « élément constitutif essentiel » et commun.

souligner⁴³. Contrairement aux positions réalistes ou intuitionnistes, la théorie politique libérale n'a pas à statuer sur la vérité des conceptions du bien et des croyances éthiques des citoyens. La conception politique de la justice libérale doit éviter d'établir des jugements quant à la vérité ou fausseté des idéaux moraux professés par les membres de la communauté afin de respecter les valeurs de neutralité et d'impartialité propres au libéralisme politique⁴⁴. Mais, d'un autre côté, nous n'avons pas à tomber dans un scepticisme moral qui affirmerait que les énoncés moraux n'ont aucune validité objective. Le libéralisme politique soutient que les principes politiques ont un type de validité appropriée à leur domaine d'application, car ils peuvent faire l'objet, comme nous le verrons, d'un « consensus par recoupement » de la part des diverses doctrines compréhensives raisonnables sans pour autant se fonder sur aucune d'entre elles.

La troisième caractéristique d'une conception politique de la justice est que son contenu doit être exprimé en des termes implicites à la culture publique d'une société démocratique. Ici, Rawls fait une distinction entre culture « environnante » et culture « politique »⁴⁵. La première est constituée de l'aspect social propre à une communauté politique donnée et comprend l'ensemble des associations volontaires (Églises, universités, clubs, sociétés, savantes et politiques, etc.) qui constellent la sphère sociale selon les valeurs particulières des individus. Cependant, une conception politique de la justice ne peut s'établir sur celle-ci car, bien souvent, elle procède des affinités compréhensives des membres. Afin d'être réellement indépendante, elle doit être compatible sans être dépendante de cette culture environnante qui, au demeurant, est bigarrée par le fait du pluralisme. C'est dans la « tradition » démocratique implicite des cultures libérales⁴⁶

⁴³ Nous empruntons le concept d'« abstinence épistémique » à J. Raz, « Facing diversity : The Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, 19 (1990), p.3-46.

⁴⁴ Ainsi, « de nombreuses personnes peuvent ne pas soumettre à examen leurs croyances et leurs finalités, et les accepter par un acte de foi, ou être satisfaites de savoir que ce sont des questions de coutumes et de tradition. On ne doit pas les critiquer pour cela car il n'existe pas, dans la vision libérale des choses, d'évaluation politique ou sociale des conceptions du bien du moment qu'elles respectent les limites de la justice ». *LP*, p. 238.

⁴⁵ *LP*, 38-39.

⁴⁶ Certaines conceptions quelque peu militantes de la modernité ont trop souvent établi un cloisonnement entre « tradition » et « démocratie », la première relevant d'un conservatisme communautarien, la deuxième étant l'élément émancipateur de la modernité. Pourtant, le point de vue de Rawls a l'avantage de souligner que la démocratie constitue elle aussi une « tradition » avec ses valeurs et son histoire. Elle inclut et inculque ses valeurs, une certaine attitude face à l'altérité, ses modes de raisonnements et ses dispositions citoyennes. En ce sens, et contrairement aux critiques néo-conservatrices (A. McIntyre, S. Hauerwas, J. Milbank), elle n'est pas vide de substance morale. Sur ce point, voir J. Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 203-225.

que Rawls pense donc pouvoir trouver les éléments essentiels de la conception politique de la justice.

Cette culture politique implicite serait donc le fond sur lequel nous pourrions asseoir la conception politique de la justice. Celle-ci comprendrait les institutions politiques propres aux régimes constitutionnels, les traditions publiques de leur interprétation dont la tradition du pouvoir judiciaire ainsi que les textes historiques connus de tous ceux qui constituent cette tradition. Rawls considère donc que « les principales institutions de la société et les formes acceptées de leur interprétation sont considérées comme un fond d'idées et de principes implicitement partagés »⁴⁷. Comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce mémoire, ceci est loin d'être une évidence. En fait, nous soutiendrons que l'idéal social proposé comme cadre politique par Rawls peut être nuisible lorsqu'il s'agit de penser le pluralisme dans des contextes où la communauté politique est divisée entre plusieurs allégeances⁴⁸. Mais soulignons déjà que cette remarque n'est pas fatale pour la théorie rawlsienne, car son objet est plus restreint que ce que de nombreux commentateurs ont souligné.

⁴⁷ *LP*, p.39.

⁴⁸ Une autre question qui pourrait être ici soulevée est la compatibilité du libéralisme politique rawlsien avec les politiques de construction nationale (*nation-building*). Même si le terme fait généralement peur, il est difficile de postuler la stabilité d'une communauté politique sans un minimum de patriotisme (au sens qu'au niveau politique les intérêts privés des citoyens doivent quelques fois s'effacer devant l'intérêt national). Rawls est bien conscient de ce fait, car la conception politique de la personne qu'il propose va en ce sens (voir p. 14 concernant les adhérents raisonnables des doctrines compréhensives). Cependant, ce que je veux souligner est la question de savoir si une identité publique purement civique est la seule légitime dans un État libéral. Il semble que dans ces derniers écrits, Rawls suppose une conception de la nation qui soit plus que civique. Dans son *Droit des gens*, il caractérise les peuples libéraux comme ayant un gouvernement démocratique raisonnablement juste, une nature morale et étant composés de citoyens unis par des «sympathies communes» (expression qu'il emprunte à J.S. Mill dont il reprend la définition de nationalité) qui peuvent être constituées par une (ou des) langue, une histoire ou une culture politique commune avec une conscience historique partagée (p. 37-39). En ce sens, un peuple ou une nation n'est pas seulement une entité politique et civique, mais est aussi enraciné dans un continuum sociohistorique qui donne corps au peuple. De ce fait, la promotion ou la préservation d'une culture publique commune par l'État ne semble pas poser de problème d'un point de vue rawlsien.

5. Le consensus par recoupement.

Un problème auquel les théoriciens de la démocratie délibérative furent toujours confrontés est celui de la justification des droits et libertés qui « encadrent » et « limitent » les discussions politiques. En tant que procédure d'élaboration et de justification des principes de justice s'appliquant à une communauté donnée, la démocratie délibérative soutient que des principes ne seront valides que si et seulement si ils sont le résultat d'un échange de raisons entre citoyens. Cependant, cette définition repose sur une conception de la délibération comme une procédure pure, c'est-à-dire où il n'y aurait aucune conception de la justice indépendante de la délibération elle-même. Nous pouvons déjà entrevoir le paradoxe qu'entretient une telle position. Si la procédure délibérative est le seul outil justificatif de l'architecture politique, comment alors justifier les conditions mêmes de la délibération ? De même, que penser des cas où les résultats de la délibération iraient à l'encontre de certaines libertés que nous tenons pour acquises ? Bien que peu probable, nous pouvons imaginer une situation où l'accord délibératif restreindrait la possibilité pour une certaine classe de personnes d'avoir accès à certains droits ou abolirait tout simplement certaines libertés.

La plupart des auteurs pensent cependant qu'une délibération démocratique n'est juste que si elle répond à certains critères indépendants de la procédure elle-même⁴⁹. Les plus importants étant l'ensemble de droits et libertés qui permettent justement aux citoyens de s'engager dans l'espace public sans contraintes arbitraires ou déraisonnables. L'idée centrale de ces contraintes est qu'au-delà de la procédure démocratique existe un ensemble de principes et de valeurs qui ne peuvent être remis en cause. Ceux-ci ont non seulement une valeur instrumentale quant à la délibération, mais ont aussi une valeur intrinsèque pour les individus. C'est en ce sens qu'il nous faut une justification indépendante de ces principes et valeurs qui ne les fassent pas dépendre du seul accord délibératif. Mais, à nous en tenir à une version purement procédurale de la démocratie, nous semblons tomber soit dans un paradoxe, soit dans une régression à l'infini.

⁴⁹ Voir, par exemple, J. Cohen « Procedure and Substance in Deliberative Democracy » in J. Bohman et W. Rehg, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1997 (1996), p. 407-435.

Rawls élabore une telle justification par ce qu'il nomme le « consensus par recoupement ». Comme nous le remarquons précédemment, la théorie rawlsienne ne se pense plus sous le mode universaliste, mais restreint désormais son domaine d'application aux démocraties libérales et c'est dans ce cadre qu'il pense trouver sa justification. En fait, le libéralisme politique rawlsien pose deux types ou niveaux de consensus préalables à l'idée de raison publique.

Premièrement, comme nous venons de le souligner, si l'objet de la théorie est circonscrit aux sociétés libérales, il existe au sein de celles-ci un consensus implicite sur la conception politique de la justice. Au-delà des institutions et traditions d'interprétation, ce consensus implicite comprend les valeurs et principes politiques qui encadrent la vie démocratique. C'est donc niché à l'intérieur de la culture publique des sociétés démocratiques que Rawls trouve les valeurs et principes qui seront l'assise de la raison publique⁵⁰. Cet accord doit pouvoir recueillir l'appui d'un large éventail de doctrines compréhensives raisonnables (qui reconnaissent donc les difficultés de jugements) afin de devenir l'objet d'un consensus par recoupement. L'idée est que ce cadre politique doit pouvoir être endossé du point de vue des adhérents de doctrines compréhensives raisonnables, c'est-à-dire qu'il doit s'ancrer dans leur propre schème conceptuel de valeur. Le but est d'assurer un ensemble de principes et valeurs politiques qui ne pourront être remis en question (quoique leur interprétation, leur extension et leur hiérarchisation puissent être débattues) et constituer ainsi la base sur laquelle s'établira la délibération.

Parmi ces *valeurs politiques*, il y a le fait que les individus conçoivent la société comme un système de coopération et qu'ils considèrent leurs concitoyens comme des personnes libres et égales. De cette reconnaissance, nous pouvons inférer que les citoyens libéraux seront enclins à soutenir des valeurs démocratiques telles que « l'égle liberté politique et civile de tous, l'égalité équitable des chances, les valeurs de la réciprocité économique et les bases sociales du respect mutuel entre les citoyens »⁵¹ ainsi que les valeurs de la raison publique. Pour ce qui est des *principes politiques*, les citoyens s'accordent sur le fait qu'une conception politique de la justice

⁵⁰ *LP*, p.64, n.3.

⁵¹ *LP*, p. 177. Rawls soutient qu'il existe deux types de valeurs politiques libérales. Les premières, que nous venons d'énoncer, sont les valeurs de la justice politique. Les secondes, associées à la raison publique, concernent « les directives à suivre dans les enquêtes publiques qui rendent ces enquêtes libres et publiques » et nous pouvons y adjoindre certaines vertus politiques telles que le « fait d'être raisonnable et d'être prêt à respecter le devoir (moral) de civilité », *LP*, p. 272.

contient un ensemble de droits et libertés de base⁵², qu'elle leur assigne un ordre de priorité et une certaine extension et qu'elle permet à chacun de faire un usage réel de ces droits et libertés. De plus, comme nous l'avons remarqué, une conception politique de la justice se doit d'être indépendante de toute doctrine compréhensive, son objet doit être la structure de base de la société et l'on peut concevoir ces conceptions comme étant compatibles avec les valeurs implicites dans la culture politique publique d'une démocratie libérale.

Mais il ne suffit pas qu'une telle conception respecte ces critères. Pour atteindre la stabilité nécessaire, il faut qu'elle soit endossée par les membres de la communauté ainsi que compatible avec la pluralité de doctrines compréhensives présentes dans la société. C'est pour cela que Rawls introduit un second consensus (qu'il nommera « par recoupement ») qui vise à établir une convergence entre les valeurs présentes au sein des doctrines compréhensives raisonnables et les critères d'une conception politique de la justice. Il s'agit d'un consensus véritable (mais pas nécessairement réel), et non un simple *modus vivendi* motivé par l'intérêt, la prudence ou l'opportunisme, où tous les citoyens peuvent trouver, au sein même de leur doctrine compréhensive raisonnable, des raisons d'adhérer à une conception politique de la justice. C'est finalement dans les jugements bien pesés que partagent les membres d'une communauté marquée par la tradition et la culture démocratique que Rawls prétend désormais trouver le cadre politique dans lequel délibérer.

Comme nous le verrons, ces deux niveaux de consensus ne vident pas la pratique démocratique de toute substance. Bien qu'un ensemble de principes et valeurs puissent faire l'objet d'un tel accord (même si cela est loin d'être une évidence dans les cas de pluralisme radical), il n'est pas

⁵² Contrairement à la critique de J. Habermas, il est faux de croire que le libéralisme de Rawls ne fait que protéger les libertés négatives et les droits de l'Homme. Dans son débat avec le philosophe allemand, Rawls insiste sur le fait que le libéralisme politique ne prête pas flanc à cette objection parce que les libertés négatives et positives ainsi que les droits de l'Homme et du citoyen « sont co-originaires et il n'y a pas de rivalité non-résolue entre elles » parce que ces deux types de libertés et de droits sont « ancrées dans une ou deux de ces facultés morales », soit le caractère raisonnable et rationnel des personnes libres et égales. Pour la critique d'Habermas voir « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison » in *Débats sur la Justice Politique*, Paris, Cerf, 1997, p. 41-44. Pour la réponse de Rawls, voir dans le même ouvrage « Réponse à Habermas », *op.cit.*, p. 110-115; voir aussi *LP*, p.346-348.

dit que les citoyens s'entendront sur l'extension, l'interprétation et la priorité que nous devons donner à cet ensemble de droits et libertés⁵³.

Pour Rawls, le consensus ainsi obtenu porte sur les principes et valeurs qui encadrent les termes particuliers de la coopération sociale. Rappelons que les citoyens d'une démocratie libérale sont raisonnables si et seulement si ils sont disposés à accepter et proposer à leurs concitoyens des normes équitables de coopération sociale ainsi qu'à suivre ces mêmes normes. L'idéal poursuivi est donc la coexistence pacifique dans un contexte de conflit potentiel. Le consensus par recoupement porte alors sur les conditions minimales de cette coopération (les valeurs et principes généraux propres aux démocraties libérales). C'est aussi pour cela que le libéralisme rawlsien est circonscrit à la seule dimension politique. C'est parce qu'il aménage un espace social hors des contraintes et idéaux politiques où les individus peuvent poursuivre leurs aspirations privées que l'élément politique est nécessaire. Le consensus a donc une valeur en soi, car il est la réalisation du désir de justice propre à des agents raisonnables; mais il a aussi une valeur instrumentale, car les principes et valeurs qui lui sont propre permettent à tout un chacun de réaliser leurs plans de vie raisonnables⁵⁴.

Un dernier point doit être souligné au sujet du type de consensus que recherche Rawls. Certains auteurs, nous pensons ici à R. Rorty, ont critiqué le libéralisme politique comme étant « thoroughly historicist and antiuniversalist »⁵⁵, car il ne serait finalement que la *description* des pratiques politiques inhérentes à la démocratie américaine. D'autres, tel B. Ackerman, ont pour leur part souligné les dangers de relativisme qui pourraient résulter de la position rawlsienne⁵⁶ : si le libéralisme politique n'est que l'explicitation des principes inhérents à une tradition donnée,

⁵³ LP, p.199. Dans IPR, Rawls souligne que malgré ce consensus entre personnes raisonnables sur les caractéristiques d'une conception politique de la justice (ses principes et valeurs), il n'en découle pas un accord général sur les principes politiques. Il existe plusieurs ensembles de principes compatibles avec ces réquisits politiques et la « justice-comme-équité » ne constitue qu'un ensemble parmi d'autres. Voir IPR, p.581 et 582 note 27.

⁵⁴ Nous ne sommes pas sûr que Rawls irait jusqu'à affirmer que le consensus ainsi obtenu pourrait avoir une valeur instrumentale pour les adhérents de certaines doctrines compréhensives. Cependant, croire que les raisons à son appui convergent vers une valeur purement intrinsèque serait, au niveau descriptif et sociologique, quelque peu optimiste.

⁵⁵ R. Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy » in M.D. Peterson et R.C. Vaughn (éd.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Pour une critique semblable, voir V. Descombes, « Le contrat social d'Habermas », *Le Débat*, No. 104, 1999, p.44-45.

⁵⁶ Voir B. Ackerman, « Political Liberalisms », *Journal of Philosophy*, 91, 1994, p.364-386.

devons-nous en inférer que la conception politique de la justice n'est qu'un type d'organisation politique parmi tant d'autres et qu'il nous serait impossible de critiquer les cultures politique anti- ou illibérales ?

Il est vrai que la position rawlsienne n'est plus pensée sur le mode universaliste, mais seulement comme la plus appropriée aux communautés politiques ayant *déjà* adopté la « tradition » démocratique libérale. Est-elle pour autant relativiste et anti-universaliste ? Peut-être pas. Ce que Rawls vise est d'établir des principes de justice dans un contexte de pluralisme. Pour ce faire, il élabore une théorie qui a pour cadre une société idéalisée, c'est-à-dire qui a déjà, dans une certaine mesure, assimilé le cadre général de la démocratie libérale. La thèse de Rawls n'est donc pas que le libéralisme politique ne peut émerger que dans un contexte libéral, mais que dans un tel contexte sa théorie serait la plus appropriée. Ceci n'implique pas nécessairement que d'autres contextes ne puissent être le foyer de principes démocratiques libéraux. En fait, dans ses écrits ultérieurs, Rawls s'attaque aux problèmes de la justice entre les peuples en prenant en compte les sociétés non- ou illibérales⁵⁷.

Il faut aussi souligner que le consensus par recoupement que Rawls élabore vise un accord entre les adhérents de doctrines compréhensives raisonnables, c'est-à-dire entre des citoyens ayant une allégeance au libéralisme politique même si ceux-ci divergent sur son interprétation. Son but n'est donc pas de justifier le modèle démocratique, mais de dégager certaines de ses implications dans un contexte de pluralisme.

En ce sens, le consensus par recoupement doit être compris comme un outil de justification *interne*. Son objet est les valeurs et principes qui encadrent la vie politique d'une démocratie libérale et ses sujets sont des citoyens libéraux raisonnables. On peut, bien sûr, critiquer cette approche en lui reprochant d'être somme toute triviale. Nous partons d'un ensemble d'individus partageant un cadre politique commun en pour conclure que ces individus partageront certains principes et valeurs. Mais le fait même qu'ils partagent une même conception politique implique *nécessairement* qu'ils partagent les valeurs inhérentes à cette conception. De ce fait, la justification rawlsienne tombe dans le piège de la pétition de principe ou du raisonnement

⁵⁷ J. Rawls, « The Law of Peoples » in *Collected Papers*, op.cit., p.529-564.

circulaire, car le consensus par recoupement présuppose implicitement dans ses prémisses ce qu'il cherche justement à démontrer.

Peut-être devons-nous interpréter Rawls de façon plus charitable et humble. Son but serait simplement de démontrer qu'une communauté politique qui se dit démocratique doit partager une certaine conception politique de la justice et que, de ce fait, ses membres devraient avoir en commun un ensemble de valeurs et principes. Ceci n'implique nullement le refus du postulat du pluralisme, car même s'ils sont raisonnables les citoyens peuvent toujours diverger quant à l'extension et la hiérarchisation des principes. Le consensus par recoupement doit donc être interprété plus comme une clarification du cadre politique implicite à toute démocratie libérale que comme une justification de ce cadre ou qu'une théorisation normative visant à accommoder les adhérents de doctrines compréhensives déraisonnables au sein du libéralisme politique⁵⁸. Ce que l'auteur cherche à mettre en lumière est le fait qu'une communauté politique véritablement démocratique ne peut exister sans un minimum de consensus sur ses réquisits fondamentaux. En ce sens, à ce niveau théorique, la théorie rawlsienne vise une clarification minimale de ce que signifie pour une communauté politique d'adopter ou de perpétuer un idéal démocratique libéral.

6. Le principe libéral de légitimité.

Les deux niveaux de consensus qui sont ici en jeu visent à établir un cadre général qui délimite le type de justifications qui peuvent être invoquées dans une démocratie libérale ainsi qu'à assurer la stabilité politique d'une communauté. En fait, il doit exister un minimum d'entente entre les citoyens sur des règles générales permettant l'activité politique en tant que telle.

⁵⁸ Malgré cette clarification, la question demeure de savoir ce qu'une démocratie libérale doit faire avec les citoyens non- ou illibéraux. Rawls semble optimiste quand il soutient que ces citoyens, par leur existence au sein de sociétés libérales ainsi que la socialisation et l'éducation qu'ils auront reçues, seront à même d'apprécier et finalement promouvoir des idéaux raisonnables. Cela n'est pas une évidence et cet optimisme ne nous dit rien sur le sort qui attend ceux qui, malgré une éducation libérale, ne finissent pas par partager cette culture publique. Cependant, soulignons que l'accommodement ou le sort des adhérents de conceptions non- ou illibérales sort du cadre de la théorie rawlsienne.

Cependant, comme nous l'avons souligné, il existe une diversité de théories de la justice qui peuvent s'inscrire dans ce cadre, la théorie de la « justice-comme-équité » n'étant qu'une conception raisonnable parmi d'autres. Comme l'ont soutenu plusieurs auteurs⁵⁹, cette latitude procède du fait que Rawls ne veut pas donner une définition substantielle du critère du « raisonnable » quand celui-ci a pour but de discriminer les positions pouvant être admises dans la sphère publique. Si l'on couple cette remarque au fait que le pluralisme moderne ne permet pas de déterminer *a priori* (c'est-à-dire théoriquement) quelle conception de la justice est la plus apte à recevoir l'aval des citoyens, il en résulte une indétermination quant aux principes qui régiront la société. Ces remarques mettent en lumière l'écueil qui menace toute théorie de la justice. Face à cette interrogation essentielle, Rawls pose lui-même la question fondamentale :

« Cela étant et considérant le pouvoir politique comme le pouvoir des citoyens constitués en corps collectif, nous nous demandons quand ce pouvoir est correctement exercé. À la lumière de quels principes, de quels idéaux devons-nous, en tant que citoyens libres et égaux, être capables de nous considérer nous-même comme exerçant ce pouvoir, étant donné que cet exercice doit pouvoir être justifié auprès des autres citoyens et respecter qu'ils sont, eux aussi, raisonnables et rationnels ? »⁶⁰.

Rawls répond par ce qu'il nomme le *principe de légitimité libérale* :

« (...) notre exercice du pouvoir politique n'est complètement correct ou juste que lorsqu'il s'accorde avec une constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens libres et égaux souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière de principes et d'idéaux que leur raison humaine peut accepter »⁶¹.

La raison publique sera l'occasion pour les citoyens de souscrire effectivement, d'une manière conforme au cadre établi, aux exigences constitutionnelles. En ce sens, elle peut être considérée

⁵⁹ Voir, par exemple, Dreben, B., « On Rawls and Political Liberalism » in Freeman, S., *op. cit.*, p.316-346; Freeman, S., « Deliberative Democracy : A Sympathetic Comment », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, no.4, 2000, p.399-402; Weinstock, D., « Le concept de « raisonnable » dans la démocratie délibérative » in Duhamel, A., Tremblay, L. et Weinstock, D. (eds), *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Thémis, 2001.

⁶⁰ *LP*, p.175.

⁶¹ *Ibid*; voir aussi p.263-264.

comme le versant pratique d'une théorie de la légitimité démocratique. Ce que Rawls recherche est que les conceptions politiques et les principes qui leurs sont associés soient conformes à un ensemble de normes générales qui puissent être qualifiées de justes. La constitution est cet ensemble de normes et procédures qui préviennent les dérapages de la volonté populaire. Le principe de légitimité libérale inclut donc ces deux aspects essentiels. Premièrement, un cadre constitutionnel qui restreint les types d'arrangements politiques en assurant à tout un chacun un ensemble de droits et libertés de base⁶². Deuxièmement, il implique que ces mêmes arrangements doivent provenir de l'exercice des deux facultés morales que les citoyens possèdent, c'est-à-dire de leur consentement en tant qu'agents rationnels et raisonnables. Dans ce cadre, le libéralisme politique se présente comme « une conception de la justice que les citoyens peuvent partager et qui peut être la base d'un accord politique volontaire, informé et raisonné. Elle exprime leur raison politique, publique et commune »⁶³

7. Les devoirs de *réciprocité* et *civilité*.

Le principe de légitimité impose à la théorie rawlsienne l'idée fondamentale qu'une conception de la justice ne peut se contenter d'être « juste »; mais qu'elle doit recevoir l'appui des citoyens auxquels elle s'applique⁶⁴. Si ceux-ci sont considérés comme libres et égaux, qu'ils sont dotés des deux pouvoirs moraux que sont la rationalité et le sens de la justice et qu'ils sont ultimement les créateurs et les bénéficiaires de la loi, on ne peut faire l'économie d'un recours à leurs volontés politiques respectives afin d'assurer la légitimité des principes. C'est dans cet esprit que la raison publique s'inscrit.

On peut retracer l'idéal de la raison publique dans la notion kantienne de « publicité » qui soutient sa conception contractualiste de la justice⁶⁵. Celle-ci demande que les individus contractants puissent justifier les raisons qu'ils ont de souscrire à une conception de la justice et

⁶² *IPR*, p.580.

⁶³ *LP*, p.34.

⁶⁴ À l'inverse, il ne suffit pas qu'un principe ait l'appui populaire afin qu'il soit valide; il faut qu'il soit conforme aux réquisits constitutionnels.

⁶⁵ *TJ*, p. 43.

que ces raisons soient connues de tous. Dans *Théorie de la Justice*, Rawls réintroduit cette notion dans l'affirmation publique des principes de justice. Dans un souci de justice, de stabilité et surtout de convergence, les principes doivent être soutenus selon la maxime kantienne voulant que chaque individu constitue une fin en elle-même. Par conséquent, chaque individu doit être respecté en tant qu'agent moral et, réciproquement, celui-ci se doit de respecter les capacités morales de ses concitoyens⁶⁶. Le respect et la publicité vont constituer le socle de la justification publique. Nous respectons nos concitoyens quand nous sommes prêts à affirmer et à agir publiquement sur la base de raisons que nous sommes prêt à expliquer aux autres par le biais de principes mutuellement acceptables⁶⁷. De même, dans une société bien ordonnée, les citoyens doivent avoir accès à toutes les raisons pertinentes justifiant les décisions politiques. La justification du pouvoir politique sera donc légitime et publique lorsque les citoyens pourront juger de cet exercice par l'examen d'arguments et raisons qui leur sont proposés.

Dans *Libéralisme Politique*, Rawls va prolonger sa réflexion et approfondir le concept de raison publique. Dans cet ouvrage, la raison publique s'appuie sur un « devoir de réciprocité » et un « devoir de civilité ». Ceux-ci peuvent être dérivés du principe de légitimité libérale; mais aussi de l'idée de société comme système équitable de coopération à travers le temps. Cette définition de la société démocratique est caractérisée par trois traits⁶⁸. Premièrement, l'ordre social n'est pas statique, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être compris comme émanant d'une structure métaphysique ou d'une autorité centrale, mais qu'il découle de principes et procédures publiquement reconnus par tous les citoyens. Deuxièmement, l'idée de coopération sociale « exige l'idée de l'avantage ou du bien rationnel de chaque participant (...) quand ils considèrent le système à partir de leur position personnelle »⁶⁹. Finalement, la société est

⁶⁶ Dans *TJ*, l'idée de « respect », au sens kantien du terme, est essentielle afin contrer la position utilitariste. Dans le cas où l'impartialité de la procédure est respectée (par le voile d'ignorance et la position originelle et plus tard par le recours à la raison publique), aucun individu ne peut être exclu de l'accord conjoint. C'est le respect de la nature morale des individus (comme êtres raisonnables et rationnels) qui impose le respect et le devoir de civilité qui lui est associé.

⁶⁷ « (...) les partenaires accepteraient le devoir naturel de respect mutuel qui leur demande de se traiter civilement et de chercher à expliquer les raisons de leurs actions, surtout lorsque les revendications des autres sont rejetées. »; *TJ*, p. 209.

⁶⁸ *LP*, p.40-42.

⁶⁹ *Ibid*, p.41.

comprise non pas comme un système de coopération parmi tant d'autres; mais comme un système de coopération équitable, c'est-à-dire visant l'avantage mutuel.

Dans cet esprit, le *devoir de civilité* est une contrainte morale (et non légale) qui demande que la relation publique entre individus en soit une de type politique. Autrement dit, les citoyens ou leurs représentants (et non les individus *per se*) doivent, premièrement, pouvoir expliquer aux autres les principes qui soutiennent leurs décisions politiques en termes de raisons publiques et, deuxièmement, l'obligation de civilité implique le devoir « d'être prêt à écouter les autres et de décider de manière impartiale quand il est raisonnable de faire des concessions à leurs positions »⁷⁰. Dans l'espace public, les individus ne pourront délibérer que s'ils se reconnaissent mutuellement comme concitoyens, c'est-à-dire qu'au-delà de leurs divergences « privées » quant à leurs conceptions du bien, ils ont le devoir de traiter leurs concitoyens comme répondants politiques dans l'élaboration des normes communes. Le devoir de civilité contraint donc la légitimation mutuelle par une exigence de justification mutuelle. Si les citoyens sont effectivement raisonnables, plus particulièrement si ceux-ci acceptent les « difficultés de jugement » ainsi qu'une conception des citoyens comme agents libres et égaux, ils ont aussi un devoir de réviser leurs positions par la prise en compte des arguments adverses. En ce sens, le devoir de civilité peut être compris comme un exercice de réflexivité citoyenne dans la délibération où tous ont le devoir moral d'expliquer « their reasons for supporting fundamental political positions in terms of the political conception of justice they regard as the most reasonable »⁷¹.

Le deuxième devoir, celui de *réciprocité*, peut être dérivé de l'idée de personne raisonnable⁷². Chez Rawls, il est présenté de deux manières selon son objet. Dans un premier sens, ce devoir est corrélatif de l'idée de société comme système de coopération équitable. L'équité implique que les termes de la coopération soient publiquement reconnus et acceptés par tous. La réciprocité suppose donc que ceux qui « sont engagés dans la coopération et qui remplissent leur rôle en suivant les règles et les procédures doivent en tirer des avantages évalués grâce à un

⁷⁰ *Ibid*, p.264; 304.

⁷¹ *IPR*, p.576.

⁷² *LP*, p.78; 82; *IPR*, 578.

critère adéquat de comparaison »⁷³. C'est dans son article *The Idea of Public Reason Revisited*, que Rawls complète le rôle du principe de réciprocité en l'arrimant à la raison publique. Les citoyens, se concevant comme libres, égaux et engagés dans un système de coopération équitable, devront délibérer par un échange de raisons et d'arguments visant la légitimation des normes les contraignant. De ce fait, comme nous l'avons précisé, ils ont un devoir d'expliquer leurs demandes politiques et d'être prêts à les réviser à l'aune des arguments adverses. Le devoir de réciprocité demande que ces raisons et arguments publics soient formulés dans l'intention qu'ils puissent être compris et acceptés par tous nos concitoyens. Autrement dit, les raisons à l'appui de nos politiques doivent être formulées afin qu'elles imposent une exigence normative non seulement pour les locuteurs, mais aussi pour tous les participants à la délibération à partir de *leur* point de vue. Ce point est important et malheureusement mal compris par les commentateurs de Rawls. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Ainsi Rawls soutient que « our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reason we would offer for our political actions (...) are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might also reasonably accept those reasons »⁷⁴. Cette conception de la réciprocité est partagée par nombre de penseurs politiques. Par exemple, elle se rapproche de celle développée par Amy Gutman et Denis Thompson qui demandent que les requêtes que nous formulons dans l'espace public le soient dans l'intention non seulement d'être comprises par nos concitoyens; mais aussi acceptables de leur point de vue⁷⁵. Cependant, comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce mémoire, il n'est pas dit qu'il puisse exister de telles raisons. L'exigence que nos raisons puissent être embrassées par l'ensemble de la communauté politique à laquelle elles s'adressent, postule que tous les citoyens partagent une même « culture politique », une même conception du « raisonnable » et un même ensemble de critères de justification⁷⁶. Même si l'impératif de réciprocité ne vaut que pour les citoyens

⁷³ *LP*, p.41.

⁷⁴ *IPR*, p.578.

⁷⁵ Voir Gutman, A. et Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, particulièrement les chapitres 1 et 2. À remarquer que Rawls restreint l'idéal de raison publique à un domaine plus étroit que Gutman et Thompson. Contrairement à ces derniers, Rawls conçoit la réciprocité comme un trait du domaine politique et non comme un concept compréhensif régissant l'ensemble des interactions (politiques, civiles et privées) entre individus. Pour cette remarque, voir *IPR*, p. 578 note 19.

⁷⁶ Rawls soutient lui-même qu'il peut y avoir divergence quant au critère de justification le plus approprié : « Nous devons avoir un *critère quelconque* que nous sommes prêts à produire pour indiquer si cette condition (la

libéraux, la diversité des points de vue évaluatifs met en doute une telle cohésion politique. Le devoir civique de réciprocité se heurte ici au fait du pluralisme. Mais nous verrons aussi qu'un tel argument n'est pas fatal pour la pensée rawlsienne, car celle-ci ne vise probablement pas un consensus aussi si fort qu'il n'y paraît au premier abord.

Les devoirs de civilité et de réciprocité sont donc au cœur des échanges et des justifications mutuelles qu'élaborent les citoyens. Ils découlent de la conception rawlsienne de la société comme système de coopération en vue de l'avantage mutuel et de la conception du citoyen comme personne raisonnable. Le devoir de civilité nous demande de traiter nos concitoyens comme des sujets politiques, c'est-à-dire que nous avons un devoir moral d'expliquer pourquoi une action politique serait justifiée; mais nous devons aussi être prêts à réviser nos arguments –et même notre action- à la lumière de leurs arguments⁷⁷. Les justes conditions (*fair terms*) de cette coopération impliquent aussi une contrainte de réciprocité comme juste milieu entre l'altruisme et l'avantage mutuel. De cette contrainte, nous pouvons inférer que tous les coopérants doivent pouvoir bénéficier équitablement des fruits de la coopération. Elle exige aussi que lorsque nous formulons des demandes dans l'espace public, celles-ci doivent être soutenues par des arguments dont nous pouvons raisonnablement espérer qu'ils puissent convaincre les autres délibérants. Quand ces deux contraintes formelles sont respectées, nous atteignons, selon Rawls, l'idéal de la raison publique.

8. Le domaine de la raison publique.

La raison publique est la raison des citoyens d'une démocratie constitutionnelle sur qui repose le pouvoir politique ultime. Comme nous l'avons remarqué précédemment, elle ne s'applique pas à l'ensemble des activités des membres de la société, mais est circonscrite à leur relation

justification de nos raisons publiques) est remplie. J'ai suggéré ailleurs comme critère les valeurs exprimées par les principes et les directives sur lesquels se ferait un accord dans la position originelle. *D'autres pourront préférer un critère différent.* ». LP, p.575, nous soulignons.

⁷⁷ C'est ce que nous pourrions appeler la « raisonabilité épistémique » à savoir que nous devrions accepter un argument, et par conséquent modifier nos croyances et les actions qui en découlent, à la lumière des raisons probantes que nous fournissent nos interlocuteurs.

politique. Ce souci de délimiter un domaine particulier de la raison publique entre citoyens compris comme libres et égaux restreint par le fait même sa sphère d'application.

L'objet de la raison publique est identifié à ce que Rawls nomme le « forum politique public ». Celui-ci inclut les décisions des juges (particulièrement ceux de la Cour suprême qui constituent le modèle de la raison publique), aux discours des agents et représentants du gouvernement (*government officials*) ainsi qu'aux candidats dans leur campagne électorale et dans leurs fonctions institutionnelles⁷⁸. De plus, elle s'applique aux citoyens quand ils exercent leur droit de vote et quand ceux-ci exigent de leurs représentants qu'ils souscrivent aux impératifs de la raison publique. Rawls souligne qu'idéalement ceux-ci doivent agir comme s'ils étaient des législateurs encadrés par les impératifs de la raison publique⁷⁹.

Cependant, Rawls ne nous indique pas vraiment si la raison publique devrait s'appliquer aux délibérations *entre* citoyens. Comme nous le verrons plus loin, il semble plutôt penser que les discussions entre citoyens pourraient être régies par les impératifs de la raison publique, mais comme ce type de délibération se situe hors du domaine politique –dans la société civile ou ce que Rawls nomme la « culture d'arrière-plan»– ces délibérations n'ont pas l'obligation de souscrire aux valeurs, principes et surtout devoirs qui caractérisent la sphère politique. Cette limitation du domaine politique peut sembler à première vue restrictive. Si le politique se caractérise par les rapports de pouvoir qui s'établissent explicitement ou implicitement entre les membres d'une société, nous devons envisager qu'il ne se concentre pas entre les mains des juges et des élus, ni dans le strict cadre des parlements ou de l'État⁸⁰. Mais la position de Rawls, surtout dans ses derniers écrits, est plus flexible, car il semble admettre que les délibérations publiques puissent être élargies à d'autres sphères. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

⁷⁸ LP, p. 263; IPR, p.575.

⁷⁹ LP, p.265; IPR, p.577.

⁸⁰ Les travaux de Michel Foucault (et des nombreux penseurs dans son sillage) ont bien démontré que le pouvoir traverse l'ensemble des discours et pratiques qui constituent la société (ce qu'il nomme la biopolitique). En ce sens, il est total, immanent et indissociable du savoir. Cela dit, si le pouvoir est toujours partout, Foucault n'aborde pas (car il ne peut le faire) la question fondamentale de sa justification et de sa légitimité. Voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité Vol.I : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1984. Cependant, pour une timide ébauche d'un critère normatif implicite (et qui contraste avec ses premiers écrits), voir « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et Écrits. Tome II*, Paris, Gallimard, 2001 (1984), p. 1527-1548.

Pour être plus précis, l'objet de la raison publique porte sur les questions constitutionnelles essentielles et les questions de justice sociale et économique de base qui spécifient les deux rôles distincts de la structure de base de la société. Les premières sont de deux types. Premièrement, elles comprennent les « principes fondamentaux qui définissent la structure générale du gouvernement et le processus politique »⁸¹. Ces principes incluent toutes questions relatives aux pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire ainsi que les limites imposées à la volonté de la majorité.

Les deuxièmes portent sur « les droits et libertés de base de la citoyenneté que les majorités parlementaires doivent respecter »⁸². Rawls soutient que le questionnement sur les principes fondamentaux jouit d'une grande latitude. En effet, le type de gouvernement choisi par la communauté influe sur le type de principes le plus approprié. Si, comme le soutient Rawls, il existe plusieurs formes de gouvernement compatibles avec sa définition d'une conception politique de la justice, il s'ensuit qu'il existe une diversité de principes politiques compatibles avec le libéralisme politique⁸³. Cependant, l'ensemble des droits et libertés de base ne jouit pas d'une telle latitude interprétative. Si un régime politique peut être qualifié de « démocratique », il implique nécessairement un ensemble de droits et libertés relativement semblables peu importe la forme de gouvernement. Cependant, l'extension et la hiérarchisation de ces droits et libertés relèvent de la délibération publique.

Pour ce qui est des principes régissant les questions de justice distributive et sociale, leur rôle est d'encadrer les institutions de justice économique. Bien que relevant eux aussi du double rôle que joue la structure de base de la société, ils diffèrent des questions constitutionnelles essentielles sur quatre points : ils ont un rôle distinct au sein même de la structure de base, les questions relatives à leur application sont moins urgentes à régler, il est moins facile de savoir

⁸¹ *LP*, p.276.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Rawls note cependant, qu'une fois ces principes choisis, il n'est pas avantageux de les remettre en question, car cela exigerait un coût politique et social élevé. Plus particulièrement, la stabilité et la confiance s'en trouveraient ébranlées. Par ailleurs, cela n'implique pas que pour des questions de justice fondamentale nous ne pourrions les modifier. Cependant, s'il est vrai que la modification des principes directeurs d'une société implique généralement des résistances et des coûts sociaux, nous devons nous demander si les principes de justice fondamentaux sont à évaluer selon un tel calcul. Voir, *LP*, p. 277.

s'ils sont réalisés et l'accord semble moins évident sur les questions de justice économique et sociale que sur les questions constitutionnelles⁸⁴.

Rawls est cependant ambigu sur la question du principe de différence. Rappelons que celui-ci stipule que les inégalités sociales et économiques doivent, premièrement, être attachées à des positions et des fonctions ouvertes à tous selon des conditions de juste égalité des chances et, deuxièmement, elles doivent être au plus grand avantage des membres les plus défavorisés de la société. Bien qu'étant « l'un des buts centraux de la justice politique et sociale »⁸⁵, il n'a pas priorité sur les questions constitutionnelles. Si Rawls est ici cohérent avec l'ordre lexical qui ordonne les deux principes de la théorie de la justice-comme-équité, il abandonne cependant la contrainte de non-séparabilité qui nous enjoignait de réaliser conjointement les deux principes. Dans *Libéralisme Politique*, il propose que le principe de différence ne soit pas considéré comme relevant des questions constitutionnelles essentielles tout en étant compris dans les questions de justices distributives et donc devant être justifié selon les valeurs de la raison publique⁸⁶. Cependant, dans l'ensemble des questions constitutionnelles, Rawls inclut un « minimum social couvrant les besoins fondamentaux de tous les citoyens »⁸⁷. Dans son esprit, ce minimum social pourrait faire l'objet de critères évidents afin de savoir s'il est bien réalisé et il serait ainsi plus facile d'avoir un accord sur ce point que sur le principe de différence. Mais cela est loin d'être une évidence. Ce qu'il faut remarquer est que le critère de réalisation dépend nécessairement d'un accord sur ce qui constituerait un minimum social. Si nous nous entendons sur ce minimum, nous pourrions alors juger si celui-ci est atteint. Il s'agit donc d'une vérification empirique d'un critère objectif.

Cependant, et c'est ici que nous doutons de la simplification que Rawls opère, il n'est pas évident de savoir ce que serait un minimum social et nous ne voyons pas pourquoi il serait plus facile de s'entendre sur ce minimum que sur le principe de différence. De plus, si le concept de « minimum social » doit pouvoir être débattu publiquement et prioritairement, nous ne voyons

⁸⁴ *Ibid*, p. 279. Remarquons que l'argumentation de Rawls nous semble nébuleuse sur ces raisons.

⁸⁵ *LP*, p.386.

⁸⁶ *Ibid*, p.278 note 1. Rawls souligne cependant, à la page suivante, que pour résoudre les problèmes particuliers de justice économique et sociale, nous pouvons admettre des raisons non politiques.

⁸⁷ *Ibid*, p.277-278.

pas pourquoi le « principe de différence », en tant qu'extension maximale du minimum social, ne pourrait être une « question constitutionnelle » incorporée dans la délibération publique prioritaire. En ce sens, le principe de différence serait une variante possible du minimum social et, de ce fait, sa délibération devrait être prioritaire au même titre que toute autre question constitutionnelle essentielle⁸⁸.

Comme nous le remarquons, la visée strictement politique de la raison publique amène Rawls à distinguer du forum politique public ce qu'il nomme la « culture d'arrière-plan » (*background culture*)⁸⁹. Cette dernière correspond, grosso modo, à la société civile comprise comme le lieu d'associations libres (églises, lobbys, institutions éducatives, etc....) et le domaine médiatique. Dans ces cas, comme il s'agit d'associations basées sur des intérêts communs qui peuvent être directement issus d'une doctrine compréhensive, l'idéal de raison publique ne s'applique pas même si ces associations doivent être encadrées par les principes et valeurs associés à une conception politique de la justice. Les membres et représentants de ces associations ont tout le loisir d'avoir recours à leurs raisons particulières et de court-circuiter les exigences de réciprocité et de civilité qui caractérisent le domaine politique⁹⁰.

Il est intéressant de remarquer que les contraintes de la raison publique ne s'appliquent pas à la culture d'arrière-plan. Rawls ne nous dit pas que la sphère civile est dépourvue de délibérations politiques; mais simplement qu'on ne peut exiger que les membres de ces associations volontaires argumentent en termes de justification publique. Les arguments qui y sont présentés peuvent donc être privés. Si l'on tient compte que l'État doit toujours garantir un droit de

⁸⁸ Nous pourrions aller plus loin. Rappelons que la raison publique est encadrée par un consensus par recoupement portant sur les valeurs et principes proprement politiques qui constituent le cœur d'une conception politique de la justice. Parmi ces principes, Rawls inclut les opportunités et ressources nécessaires afin que les citoyens puissent effectivement faire usage des droits et libertés démocratiques et réaliser leur plan de vie. Rawls suppose donc qu'il existe un consensus sur le minimum social nécessaire aux membres de la communauté afin qu'ils poursuivent leur conception de la vie bonne. Ici aussi, il n'y a aucune évidence et nous ne voyons pas pourquoi il y aurait consensus sur ce qui constitue cet ensemble de ressources.

⁸⁹ *Ibid*, p.38-39; *IPR*, p. 576. Voir aussi « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », in *Justice et Démocratie*, op.cit., p. 335-336. Dans *IPR* (p.575), Rawls distingue la « culture d'arrière-plan » soit du « forum politique public », soit de la « culture politique publique »; les deux termes étant synonymes. Rawls soutient cependant que la famille fait partie de la culture politique commune.

⁹⁰ Si les associations de la société civile ne sont pas obligées d'avoir recours à la raison publique, elles ont par contre l'obligation de se conformer aux droits et libertés fondamentaux ainsi qu'elles doivent assurer un « droit de sortie » à leurs membres. Voir *IPR*, p. 576.

sortie⁹¹ et que les décisions qui y sont prises ne contraignent que les individus qui adhèrent volontairement à ces associations, nous pouvons inférer qu'il existe effectivement un consensus au sein de ces associations. Autrement dit, ces associations sont volontaires et, par définition, leurs membres sont des individus partageant certaines valeurs, intérêts ou modes de vie commun.

Cependant, la communauté politique est marquée par le fait du pluralisme. De plus, cette communauté doit être distinguée des libres associations de la société civile par le fait que, généralement, nous y passons l'entièreté de notre existence⁹². Il existe bien sûr un droit de sortie (l'émigration), mais ce qui nous importe est le fait qu'il existe au sein d'une communauté politique pluraliste certaines décisions qui contraignent l'*ensemble* des citoyens. C'est en ce sens que les restrictions imposées par la raison publique (principalement le devoir de réciprocité) doivent, selon Rawls s'y appliquer. Nous pouvons donc inférer que la raison publique ne vise que –du moins prioritairement– les décisions politiques qui ont force de loi pour l'ensemble de la communauté politique.

Dans sa conception de la raison publique, Rawls n'est pas clair sur la portée de son domaine d'application. Entre *Libéralisme Politique* et l'article qui suivit en 1997, *The Idea of Public Reason Revisited*, il semble hésiter entre une application purement politique circonscrite aux forums publics et une autre qui *pourrait* être élargie à d'autres sphères de la société. Dans les deux textes, il est clairement exprimé que la raison publique s'applique aux questions constitutionnelles essentielles ainsi qu'aux questions de justice sociale et économique.

⁹¹ Pour une critique du droit de sortie portant sur les pressions internes et le coût moral qu'il constitue, voir S. M. Okin, *Is Multiculturalism Bad for women ?*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 7-24. Même si un tel droit est garanti et ne porte pas à conséquence morale, un problème subsiste tout de même. Même si ces associations confèrent un droit de sortie à leurs membres, elles peuvent tout autant ne pas admettre de « droit d'entrée » à tous les citoyens ou de considération égale à tous leurs membres. Cette remarque peut sembler triviale quand nous pensons que ces associations se distinguent de la communauté politique par leur exclusivité (par un critère basé sur un intérêt particulier ou un ensemble de valeurs morales plus ou moins compréhensives); mais il peut aussi résulter en une discrimination envers certaines personnes. C'est le problème, par exemple, de la place des femmes au sein de la communauté sacerdotale catholique. Nous reviendrons sur ce point dans la deuxième partie de ce mémoire.

⁹² Par exemple, « Je suppose, en outre, que la structure de base est celle d'une société fermée, c'est-à-dire indépendante et sans relations avec d'autres sociétés. Ses membres y entrent seulement à la naissance et la quittent à leur mort. Cela nous permet de parler d'eux comme étant nés dans une société où ils mènent leur vie entière », *LP*, p.36.

Par ailleurs, Rawls souligne que ces deux domaines d'application constituent un « test » prudentiel portant sur les problèmes les plus fondamentaux de nos sociétés démocratiques. Si la raison publique peut effectivement être mise en place pour ces questions cruciales, il serait alors possible de se tourner vers d'autres cas⁹³.

Cette remarque répond donc à certaines critiques d'inspiration habermassiennes ou radicales qui conçoivent le domaine délibératif d'une façon beaucoup plus large⁹⁴. Ces critiques reprochent au libéralisme politique rawlsien de circonscrire la sphère publique aux sphères étatique et juridique oubliant ainsi l'important apport de la société civile. Comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce mémoire, s'il existe une telle tangente au sein du libéralisme politique, Rawls ne ferme pas la porte à une extension du domaine délibératif. Chez Rawls, le domaine d'application de la raison publique n'est pas clos, mais est une première étape qui, si elle est réussie, permet d'ouvrir la délibération à d'autres domaines. Rawls conçoit donc les questions constitutionnelles essentielles ainsi que les questions de justice sociale et économique comme les domaines *prioritaires* de délibération, sans pour autant nier que le domaine de la raison publique puisse être élargi aux autres sphères d'interactions sociales.

Cependant, il n'est pas clair que la priorité et le sens que l'on peut donner à ces deux types de question soit univoque ni même acceptable. En fait, il n'est pas aisé de déterminer quelles seraient les questions « essentielles » qui devraient avoir priorité dans l'ordre du jour politique. Par exemple, si, comme le considère Rawls, les questions environnementales ne font pas partie des questions essentielles⁹⁵, il semblerait difficile de justifier ce retrait à un environnementaliste, à toute personne qui considérerait que la nature a une quelconque priorité sur l'être humain ou tout simplement, à un individu pour lequel la protection de la biosphère est une valeur

⁹³ *Ibid*, p.262.

⁹⁴ Pour de telles critiques, voir, par exemple, Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p.108-109; Cooke, M., « Five arguments for deliberative democracy », *Political Studies*, Vol. 48, 2000, p.955-956, Mouffe, C., « Political Liberalism. Neutrality and the Political », *Ratio Juris*, Vol.7 no.3, p. 314-324.

⁹⁵ Cependant, Rawls souligne que les questions constitutionnelles essentielles « impliquent parfois ces problèmes fondamentaux ». Il ajoute qu'il se peut que « les restrictions imposées par la raison publique ne s'appliquent pas à elles ou, si elles le font, pas de la même façon ni aussi strictement ». *LP*, 261-262.

fondamentale. Le problème semble résider dans ce que les membres d'une société considèrent comme « essentiel »⁹⁶.

Si l'on tient le fait du pluralisme comme un trait permanent, nous ne voyons pas pourquoi et comment cette hiérarchisation des questions serait résolue *a priori*. Il semble plus plausible de croire que le domaine de la raison publique n'a pas à restreindre son emprise aux seules questions constitutionnelles telles que décrites par Rawls. Bien sûr, il ne faut pas en déduire que l'ensemble de questions sociales devrait être à l'agenda de la raison publique; mais seulement qu'il nous semble difficile de délimiter de manière univoque et *a priori* ce que serait « essentiellement » constitutionnel.

9. Le contenu de la Raison Publique.

Généralement, la démocratie demande non seulement que les citoyens votent et donnent leur accord aux principes politiques selon leurs intérêts; mais aussi que cet assentiment soit public. Toute démocratie implique donc un ensemble de procédures qui constitueront la base de leurs justifications mutuelles ainsi que les critères qui encadrent leur accord. Il nous faut souligner ce point. Chez Rawls, la raison publique est moins l'affaire d'un résultat que des conditions nécessaires à l'élaboration de ce résultat. Ce qui est visé principalement par l'ensemble des écrits gravitant autour de son ouvrage *Libéralisme Politique* est essentiellement la question de la légitimité de principes publics dans un contexte de pluralisme. La délibération étant un outil central de justification et donc de légitimité. En ce sens, l'idée de raison publique porte davantage sur les normes de délibération et le type de considérations qui pourraient être invoquées dans une délibération démocratique que sur les résultats que cette délibération doit

⁹⁶ Dominique Leydet a souligné que Rawls reprenait ici une distinction établie par R. Dworkin entre les questions de politique et les questions de principes, les premières ayant pour objet le bien-être général et les secondes les droits constitutionnels. Les questions constitutionnelles essentielles seraient donc des questions de principes. Cependant, et malgré cette distinction, la question de savoir quels droits, obligations et opportunités devraient être enchâssées constitutionnellement reste un problème épineux et sujet à controverse. En ce sens, la question de savoir ce qui serait essentiellement constitutionnel reste ouverte. Voir D. Leydet, « Raison publique, pluralisme et légitimité », *op.cit.*, p. 150. Pour le problème de la détermination de l'extension constitutionnelle appliquée à un cas particulier (l'Union Européenne), voir A. Follesdal, *Subsidiarity and Democratic Deliberation*, ARENA Working Papers, WP 99/21 ainsi que la note précédente.

atteindre. L'idée de raison publique a finalement pour objet ce qui doit être considéré comme une raison valable, c'est-à-dire véritablement publique, dans le cadre d'une délibération démocratique.

Comme nous avons remarqué précédemment, le contenu de la raison publique consiste principalement dans une famille de conceptions libérales (au sens large) de la justice. Par conséquent, ces diverses conceptions respectent les droits et libertés fondamentales, leur assignent un ordre de priorité, accordent aux membres de la société les moyens formels et substantiels d'en faire l'exercice réel ainsi que des opportunités réelles et considère les citoyens comme libres et égaux au sein d'un système de coopération sociale équitable. Comme le remarque judicieusement B. Dreben, l'élargissement du contexte d'application de la théorie rawlsienne par la prise en compte du « fait du pluralisme », s'accompagne de la légitimité du « fait du pluralisme libéral »⁹⁷. Ce que Rawls veut souligner est que non seulement nous ne pouvons nous attendre à ce que les citoyens d'une démocratie libérale s'entendent sur la doctrine compréhensive qui mérite d'être poursuivie, mais aussi que nous ne pouvons miser sur un consensus sur le type de conception libérale de la justice qui serait la plus appropriée pour la communauté politique. Une telle attente serait déraisonnable.

C'est ainsi que le pluralisme libéral fait son deuil d'une convergence sur la justice-comme-équité en tant que conception libérale de la justice qu'il nous faudrait poursuivre. Même si cette conception demeure la favorite de l'auteur, elle n'est qu'une parmi d'autres. Cette *famille* de conceptions dites « politiques » ne se limite donc pas aux conceptions traditionnelles (utilitariste, habermassienne, la « justice-comme-équité », etc.⁹⁸). Rawls est clair quand il souligne que le critère « politique » (quand il s'applique aux conceptions de la justice et aux raisons débattues dans les forums publics) peut s'appuyer sur des doctrines religieuses, morales ou philosophiques tant que celles-ci souscrivent aux critères susmentionnés de raisonabilité. Mais ce qui caractérise

⁹⁷ Dreben, B., « On Rawls and Political Liberalism », *op.cit.*, p. 320-321.

⁹⁸ Rawls ne considère pas les conceptions « libertariennes » comme étant raisonnables, car elles ne respectent pas le devoir de réciprocité et, dans leurs extensions radicales (néolibéralisme économique), ne peuvent garantir le minimum de ressources matérielles afin que les citoyens puissent *effectivement* exercer leurs droits. Voir *LP*, p. 315-318. Pour une discussion et une justification plus approfondies de cette exclusion, voir Freeman, S., « Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 30, No. 2, 2001, pp. 105-151.

des raisons politiques est avant tout qu'elles peuvent être comprises par tous nos concitoyens raisonnables. Cela ne veut pas dire que ces raisons doivent être acceptables par tous, simplement que tous peuvent les comprendre comme reposant sur des arguments publics relevant d'une conception politique de la justice à laquelle ils adhèrent.

Cette compatibilité des conceptions religieuses raisonnables au sein des conceptions politiques de la justice est à souligner. Le défi du Rawls de *Libéralisme Politique* est de penser la légitimité d'institutions de base d'une société démocratique dans un contexte de pluralisme. Plus particulièrement, ces institutions (et les principes qui les régissent) doivent être acceptables pour des « citoyens croyants » (*citizens of faith*)⁹⁹.

Non pas que Rawls accepte tous les types d'arguments dans les forums publics. Il est le premier à donner certaines contraintes sur ce qu'est une « raison publique ». Elles doivent être réflexives, c'est-à-dire quelles doivent être le résultat d'une décision libre et provenir d'un raisonnement contraint par le devoir de civilité¹⁰⁰. Elles ne doivent pas faire appel à nos intérêts ou préférences personnelles, mais viser le bien commun. De plus, comme tout raisonnement, ces raisons doivent incorporer des critères de validité et de justification¹⁰¹. Mais il souligne aussi qu'une telle conception de la délibération est compatible avec une doctrine compréhensive religieuse pourvu qu'elle soit raisonnable.

Ainsi, le libéralisme politique exige que toute politique publique puisse être justifiée par des raisons qui, premièrement, sont acceptables pour nos concitoyens et, deuxièmement, reflètent nos motivations véritables. C'est cette deuxième exigence qui amènera Rawls à assouplir son critère du « raisonnable » (sous la contrainte d'un *proviso*) et permettre aux conceptions religieuses de publiciser leurs raisons particulières. Par le fait même, Rawls fait le pari que les adhérents de conceptions politiques diversifiées puissent délibérer publiquement sans pour autant trahir leurs

⁹⁹ Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996 (1993), préface à la deuxième édition. (p.xxi). Voir aussi *IPR*, p. 588-591.

¹⁰⁰ *LP*, p.267.

¹⁰¹ Parmi ces critères de justification et de validité, Rawls souligne les concepts de jugement, les principes d'inférence et les règles de preuve. *LP*, p.268.

ancrages religieux, moraux ou philosophiques particuliers. Examinons de plus près cette évolution.

Dans *Libéralisme Politique*, Rawls demande que les participants utilisent la raison publique selon le principe de réciprocité, c'est-à-dire des raisons qui puissent être acceptées par l'ensemble des citoyens. Cependant, le type de raison qui s'y conforme peut varier selon les conditions sociales et historiques de son application. Rawls fait ici une distinction importante, mais aussi discutable, au sujet des limites de la raison publique.

Dans une « société bien ordonnée », où l'idéal de la raison publique est réalisé, les citoyens n'auraient pas intérêt à introduire dans l'espace public d'autres valeurs et raisons que purement politiques, c'est-à-dire indépendantes de toute doctrine compréhensive. Dans un tel contexte, l'ensemble des citoyens s'étant préalablement entendu sur un noyau de principes régissant la structure de base de la société, ils auraient cet horizon commun à l'aune duquel leurs raisons particulières pourraient se réfléchir. Ce point de vue commun serait donc suffisant afin d'établir les règles d'adjudication des disputes particulières. C'est ce que Rawls nomme la « position exclusive » de la raison publique¹⁰² : les participants doivent pouvoir justifier mutuellement leurs positions et, pour ce faire, leurs arguments doivent être indépendants de toute doctrine compréhensive, c'est-à-dire qu'ils doivent s'appuyer exclusivement sur les valeurs et principes politiques faisant consensus. Dans ce cas, les citoyens auraient recours à des raisons « neutres », ce qui n'occasionnerait aucune équivoque, car tous partageraient le même ensemble de valeurs politiques.

Par exemple, si, dans le cas du droit à l'avortement, certains participants justifient leur opposition par le recours à des arguments théologiques tel que l'interdiction biblique de tuer et l'obligation divine de préserver la vie, il y a peu de chance que cette raison ait un quelconque poids justificatoire pour des non-croyants (ou des croyants d'une autre foi). C'est en ce sens que l'exigence de la raison publique se fait sentir. Celle-ci demande aux croyants de doctrines compréhensibles raisonnables de soutenir leur position par des raisons plus « neutres ». Par exemple, le principe qui nous enjoint de respecter la vie de quiconque ne doit pas être promu sur

¹⁰² LP, p.298-299.

la base qu'il découle d'une tradition particulière ou d'un livre sacré; mais parce que tout individu a une valeur morale en soi. Dans un contexte de société bien ordonnée nous disposons d'un tel horizon. Les principes régissant les principales institutions politiques sont ce fond commun sur lequel les arguments compréhensifs peuvent être réfléchis. Ceux-ci ayant fait l'objet d'un consensus sur la base de bonnes raisons (n'ayant pas trait à la prudence, à la rhétorique ou à des visées stratégiques), ces principes sont pleinement endossés par l'ensemble des citoyens comme le médium d'argumentation publique privilégié. Il est important de noter que Rawls soutient implicitement que, dans le cadre d'une société bien ordonnée, tous les arguments et motivations issus de doctrines compréhensives doivent et peuvent être « traduit » en raisons publiques¹⁰³.

On peut bien sûr critiquer la plausibilité d'une telle situation, surtout si l'on prend le fait du pluralisme au sérieux ou si l'on prend comme modèle la société actuelle où des conflits sont susceptibles de surgir non seulement quant aux cas particuliers, mais aussi quant aux principes qui doivent régir de telles disputes. Dans ces cas, le libéralisme politique rawlsien est plus souple et admet l'inclusion d'autres types d'argumentaires. C'est ce qu'il appelle la « position inclusive » de la raison publique qui s'appliquerait à des sociétés moins bien ordonnées caractérisées par des divergences portant sur l'application concrète des principes. Dans ces cas de litige, nous pouvons admettre que les interlocuteurs puissent démontrer comment leurs motivations compréhensives appuient ou sont en accord avec les valeurs politiques libérales et viserait l'établissement de l'idéal de la raison publique. La raison publique se trouve donc complétée par des raisons non publiques qui visent à convaincre nos interlocuteurs de notre accord profond avec cet idéal politique.

Cette position semble avoir plusieurs avantages. Premièrement, elle semble s'accorder sur le fait qu'il existe une possibilité réelle et légitime de conflit dans nos sociétés modernes. Deuxièmement, elle permet de mettre en lumière les motivations réelles des citoyens en faisant

¹⁰³ Cette « traduction » est importante non seulement pour la raison publique, mais aussi pour la motivation. En effet, si cette traduction est nécessaire afin de convaincre nos concitoyens, elle doit aussi établir un lien entre la motivation réelle et l'argument public. Si la traduction est impossible, les raisons publiques sont seulement rhétoriques et stratégiques (elles ne servent qu'à persuader) et il est peu probable qu'elles incitent les agents à agir dans leur sens. Rawls l'indique implicitement quand il nous dit que la raison publique devrait gouverner la manière dont les citoyens votent, autrement « le discours public risque d'être hypocrite, les citoyens s'exprimant publiquement les uns face aux autres d'une certaine manière et votant d'une autre » (*LP*, p.262).

intervenir l'ancrage compréhensif de leurs jugements et arguments politiques. Ce faisant, la position inclusive permet une transparence qui, à notre avis, favorise la reconnaissance mutuelle. Finalement, comme le note Rawls, cette position pourrait être une « partie vitale de la base sociologique qui encourage les citoyens à respecter l'idéal de la raison publique »¹⁰⁴. Dans ce cas, l'idéal du consensus par recoupement se déplace de l'implicite à l'explicite et acquiert ainsi un caractère public que certains lui reprochaient¹⁰⁵.

Une troisième possibilité est à considérer lorsque la société est aux prises avec de graves conflits portant sur le choix même de ce que devraient être les questions constitutionnelles essentielles ou les principes de justices socio-économiques. Rawls donne comme exemple les furieuses discussions au sujet de l'esclavage ou les positions de Martin Luther King Jr. quant aux droits civils. Dans ces cas extrêmes, autant les abolitionnistes que King ont fait appel à leurs convictions religieuses dans les débats publics. Cette inclusion était, pour Rawls, justifiée parce que les arguments proposés favorisaient la justice. En ce sens, dans des cas bien déterminés, des raisons non publiques sont permises quand leur inclusion peut promouvoir la réalisation de l'idéal de la raison publique.

Le cas de King est ici éclairant. Selon Rawls, ses raisons religieuses étaient légitimes, car elles étaient « le meilleur moyen de faire naître une société juste et bien ordonnée dans lequel l'idéal de la raison publique pourrait enfin être respecté »¹⁰⁶. Dans son interprétation des arguments de King (et de ceux des abolitionnistes), Rawls est prompt à souligner que leur but était de faire advenir l'idéal de la raison publique par des raisons qui en étaient sinon dérivées, du moins en accord.

¹⁰⁴ LP, p. 300. Il nous faut remarquer ici que cette insistance sur la « base sociologique » des citoyens coupe court à certaines critiques communautariennes qui voyaient chez Rawls un individualisme abstrait pour ne pas dire un atomisme impossible à soutenir. Mais ces critiques semblent injustifiées. Déjà dans *Théorie de la Justice*, Rawls admettait ce truisme sociologique en soutenant que « la vie sociale est une condition du développement de la capacité de parler et de penser et de participer aux activités sociales et culturelles communes. Il est certain que même les concepts que nous utilisons pour décrire nos projets et notre situation et pour exprimer nos désirs et nos objectifs personnels présupposent souvent un cadre social ainsi qu'un système de croyance et de pensées qui résultent des efforts collectifs d'une longue tradition. ». TJ, p.566.

¹⁰⁵ Ferry, J.-M., « De l'élection des valeurs à l'adoption des normes » in Mesure, S. (éd.), *La rationalité des valeurs*, Paris, P.U.F., 1998, p.143-183.

¹⁰⁶ LP, p. 301.

Cependant, il n'est pas évident qu'une telle interprétation soit correcte. Dans sa *Lettre from Birmingham City Jail* d'avril 1963, King écrit que « la loi juste est un code fait par les hommes qui s'accorde avec la loi morale ou la loi de Dieu (...) une loi injuste est une loi humaine qui n'est pas enracinée dans la loi naturelle et éternelle »¹⁰⁷. Dans la suite de la lettre, King inclut des arguments politiques tel la légitimité ou l'égalité et la liberté des individus. La question est de savoir si, dans ce cas, les arguments religieux promeuvent la raison publique ou si ce n'est pas une conception politique qui est dérivée des arguments religieux. Autrement dit, le but de la démarche de King n'est peut-être pas l'établissement de l'idéal de la raison publique (qui, dans ce cas, constituerait, la visée); mais plutôt la réalisation publique d'un idéal promu par des convictions religieuses. Si pour King la loi est une construction humaine, sa justesse dépend de la « Loi de Dieu » et c'est celle-ci qu'il lui importe de réaliser et non un quelconque idéal de la raison publique. Peu importe ici de savoir si, dans ce cas, les deux avenues mènent aux mêmes principes de justice.

L'important est de noter que le recours à des arguments de type religieux (ou basé sur toute autre doctrine compréhensive raisonnable) n'est pas nécessairement motivé par l'idéal de raison publique. On peut tout aussi bien imaginer un citoyen recourant à ce type de justification sous le couvert d'une conception religieuse de laquelle il dériverait son idéal moral et qui l'enjoindrait à respecter toutes les créatures créées par Dieu. En ce sens, il serait faux de prétendre que King ait agi au nom de la raison publique et que ses arguments religieux ne seraient, dans ce cas, qu'un moyen de faire advenir son idéal. Il est plus plausible qu'un citoyen ayant une conception compréhensive raisonnable de l'existence (autant politique, morale que sociale) soit motivé par les valeurs inhérentes à sa conception.

Rawls n'est pas resté insensible à ce type de critique. Dans les textes postérieurs à *Libéralisme Politique*, sa position va se modifier en ce qu'il nomme la «théorie élargie de la raison publique»¹⁰⁸. Rappelons que Rawls établissait certaines contraintes quant aux types de raisons qui pouvaient être invoquées dans la délibération politique. Dans une société bien ordonnée, les citoyens ne devraient donc avoir recours qu'à des arguments indépendants de toute doctrine

¹⁰⁷ Cité par Rawls, *LP*, p.301, note 1.

¹⁰⁸ Les clarifications de Rawls se trouvent dans deux textes « The Idea of Public Reason Revisited », *op. cit.*, 1996 ainsi que dans l'introduction à la deuxième édition américaine de *Libéralisme politique*.

compréhensive tandis que dans une société plus ou moins ordonnée, la première version de la raison publique admettait que d'autres types de raison puissent être admis, mais seulement si ceux-ci renforçaient l'idéal de raison publique.

Dans ses versions subséquentes, Rawls élargit son critère de permissivité en abandonnant les contraintes antérieures. Il est désormais possible d'avoir recours à des arguments extérieurs à la raison publique en tout temps. Cependant, il impose une condition, le « *proviso* », qui stipule que les participants doivent parallèlement présenter aussi des arguments politiques à l'appui de leurs arguments compréhensifs :

« (...) that such reasonable doctrines may be introduce in public reason in any time, provided that in due course public reasons, given by a reasonable political conception, are presented sufficient to support wathever the comprehensive doctrines are introduced to support. I refer to this as the *proviso* »¹⁰⁹

La proposition est intéressante. À la différence de la position exclusive, la version élargie admet qu'il puisse ne pas exister de base consensuelle entre les citoyens quant aux principes de justice. Elle prend pour postulat de départ une société dont les citoyens, bien que raisonnables, sont divisés quant à la forme de libéralisme politique la plus appropriée. De plus, elle prend en compte le fait que bien souvent l'ancrage de nos jugements et arguments publics se situe dans nos doctrines compréhensives raisonnables. Rawls l'exprime clairement lorsqu'il souligne que « les citoyens défendent des doctrines compréhensives, religieuses ou philosophiques, et que beaucoup penseront que des valeurs non politiques et transcendantes sont la véritable base des valeurs politiques »¹¹⁰. Par conséquent, l'admission de raisons compréhensives n'est pas à déplorer, mais plutôt souhaitée afin, d'une part, de réaffirmer notre soutien à l'idéal de la raison publique et, de l'autre, de démontrer à nos concitoyens l'origine de nos positions politiques. Par rapport à la position inclusive développée dans *Libéralisme politique*, la version élargie de la raison publique ne cherche plus à faire coïncider l'admission des raisons non publiques avec un hypothétique

¹⁰⁹ *IPL*, p.135.

¹¹⁰ *PL*, p.292.

avènement de l'idéal de la raison publique. Ces raisons compréhensives sont introduites pour elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles ne sont redevables qu'aux locuteurs qui les énoncent¹¹¹.

Ce dernier point est important. Premièrement, Rawls reconnaît que « the roots of democratic citizens' allegiance to their political conceptions lie in their comprehensive doctrines, both religious and *nonreligious* »¹¹². Ce qui implique que Rawls reconnaît qu'il existe un lien *intrinsèque* entre nos positions politiques et les assises compréhensives qui gouvernent notre existence non politique. Bien que la nature de ce lien soit nébuleuse chez Rawls (nous y reviendrons), l'idée à retenir est que nous ne pouvons détacher nos arguments et actions politiques de leurs bases motivationnelles d'arrière-plan. Ici, l'idéal de « publicité » emprunté à Kant est mis de l'avant. Celle-ci demande que les individus contractants puissent justifier les raisons qu'ils ont de souscrire à une conception de la justice et que ces raisons soient connues de tous. Cependant, comme nous le soulignons, cet appui doit être fait sur la base de « bonnes raisons », c'est-à-dire qu'elles doivent être sincères et ne pas être motivées par la simple prudence. Cette exigence est une condition essentielle de la stabilité d'une société démocratique.

Deuxièmement, nous devons souligner l'écart épistémologique qui existe entre les raisons et arguments compréhensifs raisonnables et la contrainte du *proviso*. D'un côté, le *proviso* est contraint par l'exigence politique de réciprocité et doit être exprimé, comme dans les versions exclusives et inclusives de la raison publique, en des termes publics, c'est-à-dire indépendants de toute doctrine compréhensive et de façon à ce que tous puissent y souscrire. De l'autre côté, l'introduction d'arguments compréhensifs dans la délibération ne repose sur aucune contrainte normative ou épistémique, sinon l'obligation d'être accompagnée du *proviso*. Ces raisons ne relèvent que de la bonne foi des locuteurs. Comme Rawls le souligne dans *The Idea of Public Reason Revisited* :

« (...) there are no restrictions or requirements on how religious or secular doctrines are themselves to be expressed; these doctrines need not, for example, be by

¹¹¹ Une question qui mériterait d'être posée ici est de savoir si cette version élargie de la raison publique s'applique autant aux citoyens et leurs représentants qu'aux juges de la Cour suprême et aux représentants de l'État. Il semble plutôt incongru d'imaginer un juge de la Cour suprême défendre publiquement une décision constitutionnelle sur la base de raisons compréhensives, même si celles-ci sont accompagnées du *proviso*.

¹¹² *IPR*, p. 592.

some standards logically correct, or open to rational appraisal, or evidentially supportable. Whether they are or not is a matter to be decided by those presenting them, and how they want what they say to be taken »¹¹³.

Ce qu'il nous faut noter est que les arguments compréhensifs désormais admis au sein de la raison publique n'ont pas à être jugés selon les mêmes standards que le *proviso*. Rawls fait ici preuve d'abstinence épistémique : ces arguments n'ont pas à être évalués selon les critères épistémiques usuels relevant de la recherche de la vérité ou de la réciprocité. En fait, ce n'est pas le « vrai » qui est poursuivi ici, mais, dans le cas des raisons compréhensives, l'ancrage de nos énoncés politiques, leurs justifications subjectives dans nos schèmes de croyances compréhensives. En ce sens, ces raisons n'ont pas à se plier au devoir de réciprocité¹¹⁴, car elles ne font qu'affirmer publiquement la source de nos arguments conformément à l'idéal de publicité.

Ceci n'implique pas nécessairement que les raisons qui motivent nos demandes ou actions politiques soient de type subjectif ou égoïste, c'est-à-dire qu'elles ne maximisent que nos intérêts ou qu'elles ne soient valides que pour nous (ou que pour les personnes partageant notre doctrine compréhensive raisonnable). Premièrement, nos « intérêts » ou « préférences » peuvent être altruistes ou plus largement raisonnables comme le soutient Rawls, c'est-à-dire que nous pourrions avoir une « préférence » qui nous motiverait à rechercher un accord avec nos concitoyens sur des bases acceptables pour tous¹¹⁵. Une anthropologie morale stipulant que les agents ne sont motivés que par leur propre intérêt égoïste semble non seulement réductrice et contraire aux enquêtes sociologiques, économiques, anthropologiques et psychologiques¹¹⁶, mais

¹¹³ *Ibid*, p. 593.

¹¹⁴ Cependant, le *proviso* doit souscrire à la contrainte de réciprocité et être ainsi raisonnable : « Le raisonnable est son critère de validité et, étant donné ses objectifs politiques, il n'a besoin de rien de plus », *LP*, p. 165. Mais autant nos raisons compréhensives que le *proviso* n'ont pas à viser la vérité dans son intégralité.

¹¹⁵ Cet intérêt « raisonnable » dans un accord commun pourrait cependant être purement instrumental, c'est-à-dire prudentiel. Ceci contreviendrait cependant avec l'exigence des « bonnes raisons » que semble soutenir Rawls.

¹¹⁶ Cette question est contestée, mais il semble qu'il existe une littérature empirique en psychologie, anthropologie et économie comportementale qui tend à démontrer que les agents ne sont statistiquement ni de purs égoïstes, ni de purs altruistes, mais visent, en majorité, une forme d'équité et de réciprocité. Ces données donneraient une certaines assises empiriques à l'idée rawlsienne du raisonnable et du rationnel comme caractéristiques des personnes. On pourra consulter, par exemple, Fehr, E., «The nature of human altruism» in *Nature*, no. 425, octobre 2003, p. 785-791 et Batson, C. D., *The altruism question: Toward a social-psychological answer*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991.

aussi contre-productive, car, dans bien des cas, l'intérêt de l'individu ne sera maximisé que s'il prend en compte le point de vue d'autrui. Autrement dit, dans l'optique de son intérêt, il a intérêt à coopérer¹¹⁷.

De plus, lors d'une délibération portant sur des principes institutionnels régissant le cadre de la coopération sociale, la plupart des individus soutiendront leurs arguments sur la base de raisons qui prennent en compte le domaine d'application des normes ainsi construites. Prenant en compte le contexte démocratique, c'est-à-dire un contexte où les normes politiques s'appliquent et doivent être légitimées par tous, nos arguments sont soumis au filtre de l'équilibre réfléchi. Autrement dit, même si nos raisons compréhensives ne peuvent être acceptées par nos concitoyens adoptant d'autres idéaux de vie, la procédure de l'équilibre réfléchi peut nous permettre de les mettre en équilibre avec certaines théories libérales de la justice ainsi qu'avec les réquisits démocratiques afin de faire émerger certains arguments qui satisferont l'obligation du *proviso*. Ainsi, Rawls a raison de souligner que nos raisons compréhensives sont les « *grounding reasons* »¹¹⁸ de nos conceptions politiques de la justice. Cependant, par une forme de délibération subjective (l'équilibre réfléchi), nous pourrions construire des raisons publiques satisfaisant le devoir de réciprocité.

Cependant, et ce point nous semble important, il est à noter que ces études sont quelques peu restreintes, car les agents étudiés sont largement issus d'un bassin d'étudiants issus de sociétés occidentales et appartenant à des strates sociales particulières (ce que l'anthropologue J. Heinrich nomme *WEIRD* societies ; *Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic*). Pour les biais quant aux échantillons des études, voir Heinrich, J. et al., «The Weirdest people in the world?» in *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 33 (2-3), 2010, p.1-75.

Il existe peu d'études comparatives sérieuses sur les différences culturelles quant au caractère moral des agents. Voir cependant, le fascinant et exhaustif travail de J. Heinrich et al. *Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2004 et «Economic Man' in Cross-Cultural Perspective: Ethnography and Experiments from 15 small-scale societies» in *Behavioral and Brain Sciences*, no. 28, 2005, p.795-855. Selon ces études le niveau de coopération des agents est hautement corrélé avec le type de structure institutionnelle dans laquelle évolue et interagissent les agents. Ceci donnerait aussi raison aux hypothèses de Rawls quand il affirme que «la forme institutionnelle de la société affecte ses membres et détermine pour une large part le genre de personnes qu'ils veulent être *de même que le genre de personnes qu'ils sont*», LP, p. 322 (nous soulignons).

¹¹⁷ C'est le point de vue des théories dites « du choix rationnel » où il s'agit de dériver certains principes moraux de la seule rationalité des agents. Le célèbre « dilemme du prisonnier » prétend justement démontrer que des agents maximisateurs ont intérêt à coopérer – et donc à restreindre leur intérêt – afin de maximiser leurs intérêts ultimes. Pour un exemple d'une application des théories du choix rationnel au domaine politique, voir Gauthier, D., *Moral by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

¹¹⁸ Rawls définit les « *grounding reasons* » comme « the proper grounds, or true basis –religious, philosophical or moral- of the ideals and principles of public reason and political conceptions of justice ». *IPR*, p. 605.

Ce point est important, car si, dans l'optique rawlsienne, le cadre de justification est toujours donné par des raisons véritablement publiques, nous ne devons pas tomber dans une conception « schizophrénique » de l'agent moral où celui-ci serait divisé entre des raisons compréhensives (les *grounding reasons*) et des raisons publiques justificatrices qui seraient inconciliables entre elles. Afin d'éviter cette dissonance morale, nous devons montrer qu'il existe une compatibilité entre ces deux types de raisons. Nous reviendrons dans la deuxième partie de ce mémoire sur ce point, car il en va de la plausibilité pratique de l'idéal de la raison publique.

Comment évaluer cet élargissement de la raison publique? Premièrement, cette nouvelle mouture de la raison publique permet non seulement à tous les adhérents de doctrines compréhensives raisonnables de ne pas travestir leurs positions en les conformant à une neutralité biaisée, mais elle permet aussi, comme dans la version dite « inclusive », de mettre en lumière les bases justificatrices et motivationnelles des agents et, par conséquent, de solidifier l'accord délibératif. De plus, dans sa nouvelle formulation, les raisons particulières peuvent être intégrées à tout moment pourvu qu'elles respectent la contrainte du « *proviso* ». Si nous tenons pour acquis qu'un des objectifs de la délibération politique est d'atteindre un accord sur le type de raisons pertinentes dans une démocratie libérale, il est probable qu'un accord comprenant les bases motivationnelles et justificatrices des individus soit plus à même d'être durable et acceptable pour les participants¹¹⁹.

¹¹⁹ Un bon exemple de l'application de la version élargie de la raison publique par des groupes religieux est le « Document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi » concernant la question du mariage de personnes du même sexe. Dans ce document, l'autorité catholique présente la position de l'Église selon l'idéal de la raison publique élargie. Deux grandes sections sont adjointes aux recommandations de la Congrégation. Dans la première, l'Église soumet des arguments concernant la « Nature et les caractéristiques essentielles du mariage » qui sont ancrés dans une doctrine compréhensive révélée. Ces arguments ne sont pas publics au sens rawlsien, car ils ne satisfont pas le critère de réciprocité. Dans la deuxième section, la Congrégation fournit des arguments publics selon les critères de la raison publique. Par exemple, ces raisons concernent les ordres biologique, anthropologique, social et juridique des sociétés. Tous ces arguments sont conformes au critère (politique) de réciprocité. Il va sans dire que cette remarque ne concerne que la forme des arguments présentés par l'Église catholique romaine et non leur pertinence ou leur justesse.

À la lumière de ces remarques, nous pouvons aussi nous demander si la contrainte du *proviso* a encore sa pertinence avec un tel élargissement de la raison publique¹²⁰. On pourrait ici penser que lorsque nous ouvrons la délibération aux raisons compréhensives et que nous admettons que ces raisons constituent le socle motivationnel et justificatoire pour les adhérents de doctrines compréhensives, la contrainte du *proviso* devient optionnelle. Les délibérants n'ayant qu'un intérêt instrumental dans l'utilisation du *proviso*, leurs véritables arguments à l'appui des politiques publiques ne seront que compréhensifs. Rawls semble quelques fois donner dans cette interprétation. Par exemple, même s'il soutient que les raisons publiques contraintes par l'exigence de réciprocité doivent être de « bonnes raisons », il admet aussi que les individus ayant pour base motivationnelle des raisons compréhensives « will normally have practical reasons for wanting to make their view acceptable to a broader audience »¹²¹.

Comment comprendre ces « practical reasons »? Comment établir ce lien entre leurs raisons compréhensives et publiques? Comment comprendre la contrainte de réciprocité et du *proviso* dans un contexte pluraliste? Nous reviendrons sur ces questions dans la deuxième section de ce travail, car elles posent de sérieux défis à une théorie de la justice délibérative. En effet, certains penseurs (I.M. Young, C. Mouffe ou S. Benhabib) ont critiqué Rawls en soulignant que la version « élargie » de la raison publique n'était justement pas suffisamment large. D'autres (D. Weinstock en particulier) ont critiqué la contrainte de réciprocité associée au *proviso*. Leurs arguments peuvent se résumer au fait que dans un contexte de pluralisme, il existe peu de chance de trouver un consensus véritable sur la procédure délibérative et les contraintes qui y sont associées. De plus, la forme discursive-argumentative privilégiée par Rawls ne serait pas à même de permettre aux divers acteurs sociaux de s'exprimer dans leur idiome et, par conséquent, les contraintes de la raison publique désavantageraient injustement certaines minorités (M. Williams, J. Tully, I.M. Young). Face à ces critiques, pouvons-nous encore espérer qu'il puisse exister une véritable raison publique au sens rawlsien?

¹²⁰ À l'inverse, nous pouvons, à l'instar de C. Larmore, nous demander si l'inclusion de raisons compréhensives dans la délibération n'est pas superflue. Nous verrons dans la prochaine section, qu'elle ne l'est que lorsqu'il existe un consensus non seulement sur les traits d'une conception libérale de la justice (donnée par le consensus par recoupement), mais aussi sur la procédure d'adjudication et de délibération publique que nous devons préférer. Cependant, dans certains cas de conflit plus aigu, nous ne pouvons espérer un tel accord.

¹²¹ *IPR*, p. 592.

Nous soutiendrons que sur certaines de ces critiques, des pistes de solution se trouvent déjà dans les écrits rawlsiens, mais que poussées dans leurs retranchements, elles demandent une modification de la version « rigide » que le philosophe développe. Par exemple, bien que ne faisant pas partie de la raison publique, Rawls admet qu'il puisse exister d'autres formes discursives de délibération (déclarative et conjecturale). L'inclusion de ces modes discursifs au sein de la raison publique permettrait d'un côté de laisser libre cours aux diverses formes d'expressions de certaines minorités sans leur demander de les « mouler » dans la forme argumentative. Ainsi, la forme conjecturale admettrait que le critère de réciprocité puisse, dans certains contextes, faire fi de l'obligation d'exprimer le *proviso* indépendamment de toutes doctrines compréhensives. En effet, si la justification publique « is not simply valid reasoning, but arguments addressed to others » et « proceeds correctly from premises we accept and think others could reasonably accept »¹²², l'accent doit être mis sur la conviction mutuelle et donc le contexte de cette mutualité. Nous devons, dans cette optique penser le mode conjectural comme essentiel à la délibération.

10. Le But de la Raison Publique.

Avant de conclure cette première partie, la question de la finalité de la raison publique se doit d'être soulevée. On a généralement interprété la nécessité de la délibération politique par le besoin d'établir et de justifier des normes publiques qui puissent recevoir l'aval des citoyens. En ce sens, son utilité serait double. D'un côté, la délibération serait une procédure qui nous permettrait de prendre des décisions politiques; de l'autre, elle nous assurerait que l'ensemble des citoyens (ou leurs représentants) ait un droit de parole quant à la validité et la légitimité de ces décisions. Si la démocratie a pour objet une décision collective quant à la forme que doit prendre la contrainte légitime, encore faut-il avoir recours à un procédé qui nous permette de discriminer, quelles contraintes seraient justifiées. C'est dans cet esprit que se sont développées deux approches distinctes de la délibération quant aux buts et résultats qui devraient être recherchés lors de la délibération.

¹²² *Ibid*, p. 594. Nous soulignons.

Premièrement, pour certains auteurs, la délibération politique doit être entrevue comme une « procédure pure »¹²³ ou « idéale », c'est-à-dire un ensemble de règles (la procédure) qui, si elles sont acceptées, peuvent être dites justes¹²⁴. Une procédure pure implique que si ces règles sont justes, le résultat de la procédure doit aussi être tenu pour juste. Ce qu'il est important de souligner est que les règles d'une telle procédure ne déterminent d'aucune façon le résultat de celle-ci. Un tirage au sort ou le jeu de pile ou face seraient exemplaires d'une telle approche. Dans ces cas, si tous les joueurs acceptent les règles du tirage, le résultat ne pourra être contesté. Remarquons qu'il n'existe aucun critère extérieur à la procédure afin de vérifier si son résultat est valide. Tout ce que nous devons savoir est si les contraintes procédurales ont été bien suivies. Une deuxième remarque doit être faite. Dans le cas d'une procédure pure, comme il n'existe aucun critère extérieur, la procédure devient le seul critère de validité du résultat. En ce sens, une procédure pure contient une forte valeur épistémique, la procédure étant le seul « outil » ou critère qui puisse établir la validité de la décision.

Une autre option est aussi possible, soit une « procédure parfaite ». Rawls avait déjà exprimé, dans *Théorie de la Justice*, quelques réticences quant à la possibilité d'une procédure pure en soulignant la nécessité d'un critère extérieur. Dans son second ouvrage, il réitère cette remarque en encadrant la délibération par un ensemble de droits et libertés qui ne peuvent faire l'objet d'un marchandage dans la délibération même si leur ordre de priorité ainsi que leur extension peuvent être son objet. L'idée est que non seulement ces droits fondamentaux sont nécessaires à la délibération; mais qu'ils constituent pour les citoyens des valeurs en soi qui ne peuvent prendre le risque d'être récusées dans un marchandage politique. C'est pour cela que seules les conceptions compréhensives dites « raisonnables » peuvent être admises par la raison publique. Rawls opère

¹²³ L'idée de « procédure pure » est développée par Rawls dans *TJ*, p.116-117. À remarquer que Rawls distingue en ces pages la « procédure pure » de la « procédure parfaite » et de la « procédure imparfaite ». Dans *IPR* (p. 582), Rawls souligne cependant que le libéralisme politique « contain substantive principles of justice » et, par conséquent, « cover more than procedural justice ».

¹²⁴ Pour des exemples d'auteurs prônant une version de la délibération sur ce modèle voir Habermas, J., « Popular Sovereignty as Procedure » in Bohman, J. et Rehg, W. (eds.), op.cit., p.35-66 ainsi que Cohen, J., « Deliberation and democratic legitimacy », *Ibid*, p.67-92.

ainsi une différenciation entre la *légitimité* des résultats de la délibération et leur *validité* dans une démocratie constitutionnelle de type libéral¹²⁵.

Ainsi, la théorie de la raison publique n'est pas que procédurale. Au contraire, une telle position serait potentiellement anti-libérale, car elle mettrait en danger les principes qui permettent justement la délibération. Rawls le souligne explicitement quand il nous dit que :

« these liberalisms contain substantive principles of justice, and hence cover more than procedural justice. They are required to specify the religious liberties and freedoms of artistic expression of equal citizens, as well as substantive ideas of fairness involving fair opportunity and ensuring adequate all-purpose means, and much else »¹²⁶.

Ce qu'il faut remarquer est que la neutralité d'une telle théorie n'est pas à rapprocher d'un simple laisser-aller. Au contraire, ce ne sont pas toutes les doctrines compréhensives qui sont recevables, ce n'est pas tous les arrangements sociaux qui sont légitimes et ce ne sont pas tous les types d'arguments qui sont pertinents au domaine politique. Le libéralisme politique s'appuie sur un ensemble de valeurs et principes substantiels qui encadrent la procédure de décision et de légitimation des termes spécifiques de la coopération sociale. Parmi ceux-ci, il y a certaines garanties formelles et substantielles (les droits et libertés) qui visent le traitement équitable des points de vue divergents.

La question qui se pose alors est de savoir quel type de résultat devrait rechercher un tel type de délibération. Pour certains penseurs, le seul but légitime de la délibération politique devrait être l'atteinte d'un consensus entre les participants¹²⁷. Pour ceux-ci, le résultat doit viser l'approbation

¹²⁵ Ce point est souligné par Rawls dans sa correspondance avec Habermas. Voir « Réponse à Habermas » in *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997.

¹²⁶ *IPR*, p.582. Dans la note 26 à la même page, Rawls ajoute que « some may think the fact of reasonable pluralism means the only form of fair adjudication between comprehensive doctrines must only be procedural and not substantive. (...) I assume the several forms of liberalism are each substantive conceptions ». Voir aussi note 112.

¹²⁷ Nous définirons, dans le cadre de ce mémoire, un « consensus » comme le résultat d'une délibération où tous les partis en arrivent à une solution commune qui est considérée comme supérieure ou aussi bonne que la situation de départ. Il peut s'établir soit par la mise en place d'une nouvelle solution jugée supérieure à celle de départ; soit par la conviction que la solution proposée par l'un des délibérant est supérieure à celle des autres. Bien sûr, il peut exister

de tous les citoyens. En ce sens, la procédure délibérative, si elle est bien suivie, accorderait au résultat consensuel un statut épistémique fort.

Rawls est moins optimiste quant aux visées délibératives. Comme nous l'avons précédemment souligné, chez ce dernier, la délibération n'assure pas la validité épistémique des décisions, son objectif serait plutôt que le résultat de la délibération soit raisonnable, car respectant le critère de réciprocité. Comme chez Habermas, il n'est pas question de « vérité », mais simplement du résultat le plus approprié à un contexte pluraliste et strictement politique. Ainsi, la procédure délibérative ne s'engage pas dans le chemin de la vérité totale. Son seul but est un accord acceptable par tous entre points de vue divergents. Ici encore, nous devons souligner que la raison publique n'est pas une entreprise de vérification épistémique, mais un outil, une procédure de légitimation des décisions politiques contraignant les citoyens.

Cela n'implique pas nécessairement que ce soit une décision issue directement de la délibération elle-même ni que le but soit d'établir un consensus. Comme Habermas, Rawls semble sceptique quant à la possibilité d'en arriver à une décision univoque endossée par tous les participants. Le fait est que le pluralisme doit être pris au sérieux, ce qui implique de considérer la possibilité que le désaccord ne soit pas simplement dû à un manque de clarification des positions et des raisons justificatrices; mais que sur certaines questions il y ait un conflit irréconciliable. En faisant du pluralisme raisonnable l'élément central de sa théorie, Rawls accepte aussi la centralité du conflit dans la vie politique démocratique.

Dans cette optique, l'accord consensuel serait alors contingent et circonstanciel selon le contexte et les questions débattues¹²⁸. Les « difficultés de jugement » ainsi que les types de conflits et les attitudes face à ceux-ci, ne nous permettent pas de nous assurer qu'un résultat univoque et substantiel soit possible sur certains sujets. Ceci impliquerait que même si l'idéal de la raison publique en vient à se réaliser et même si cet idéal est une variante élargie permettant aux

d'autres interprétations du concept de consensus, mais, aux fins de clarification de la théorie rawlsienne, nous nous restreindrons à celle-ci.

¹²⁸ À remarquer que l'insistance sur un consensus a des implications directes sur les contraintes discursives. En effet, si l'unanimité est le but recherché, nous devons exclure tout argument ou raison qui ne puisse être endossé par tous. D'où l'impossibilité d'inclure des raisons privées dans la discussion. Ce point de vue se rapproche de la version exclusive de la raison publique chez Rawls.

participants d'introduire leurs raisons compréhensives raisonnables, il n'est pas assuré qu'un accord soit toujours possible. En fait, dans *The Idea of Public Reason Revisited*, Rawls soutient que l'absence de consensus est moins l'exception que le lot courant : « Indeed, this is the normal case : unanimity of views is not to be expected » parce que « reasonable political conceptions of justice do not always lead to the same conclusion; nor do citizens holding the same conception always agree on particular issues »¹²⁹.

C'est pour cela qu'à la raison publique doit s'adjoindre une procédure de vote quand la délibération débouche sur une impasse. S'il existe une probabilité que la délibération ne puisse établir un accord sur certaines questions, le vote peut être considéré comme une procédure ultime afin d'en arriver à une décision. Cette décision peut être dite juste quand « all governments officials, supported by other reasonable citizens, of a reasonably just constitutional regime sincerely vote in accordance with the idea of public reason. This doesn't mean the outcome is true or correct, but that it is reasonable and legitimate law, binding on citizens by the majority principle »¹³⁰.

Rawls fait ici preuve d'une grande lucidité. Malgré les impasses qui peuvent entraver l'idéal de raison publique, il nous faut néanmoins un moyen quelconque de décider quelles politiques ou décisions doivent être prises. Si la délibération a été effectuée dans l'esprit de la raison publique, si les participants ont effectivement contraint sincèrement leurs argumentations aux devoirs de civilité et de réciprocité et si aucun accord ne peut être entrevu, il est alors légitime d'avoir recours à une procédure de vote par laquelle la majorité tranchera. Ainsi, dans ces cas, les participants s'accorderont à dire que l'idéal de raison publique a été honoré et voteront en accord avec leur conception de la raison publique et le résultat de ce vote aura valeur de légitimité.

¹²⁹ IPR, p.605-606; voir aussi LP, p. 9 et 290-291. Notons que Rawls n'entrevoit pas de moyen terme entre le consensus et la procédure de vote. L'idée même d'un compromis lui est étrangère, car elle serait de l'ordre d'un *modus vivendi* et, par conséquent, mettrait en danger la stabilité d'une société bien ordonnée. Pour une évaluation plus positive du compromis, voir D. Weinstock, « Le concept du raisonnable dans la démocratie délibérative », *op.cit.*, p.24-31; R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Toward a politic of compromise.*, *op.cit.*, p. 91-141 et D. Ivison, *Postcolonial Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 84-88.

¹³⁰ IPR, p.606.

11. Conclusion : Première partie.

L'objectif de cette première partie était de présenter en détail ce que Rawls entend par le concept de « raison publique ». Elle doit être comprise comme un outil de justification des principes de justice régissant une société démocratique libérale. S'inscrivant dans le sillage de la démocratie délibérative, la raison publique soutient que, sur les questions de justice fondamentale et d'arrangements constitutionnels essentiels, il ne peut y avoir d'accord univoque ou théorique. Par conséquent le recours à la délibération devient un élément central pour toute société marquée du sceau du pluralisme.

Dans cette première partie, nous avons abordé le concept de raison publique sous plusieurs angles. Nous avons commencé, dans les sections 1 et 2, par mettre en perspective le projet général de Rawls en soulignant le caractère profondément démocratique de sa démarche. Ses écrits se fondent sur une conception de la société politique comme système de coopération. En droite lignée des penseurs contractualistes et libéraux, le projet rawlsien est d'emblée démocratique au sens qu'il ne peut penser la légitimité des normes contraignantes que sur le mode de l'assentiment commun de tous les citoyens. Cependant, la théorie de la justice-comme-équité ne portait pas sur la participation effective politique quant à l'élaboration des normes. Si son ouvrage *Théorie de la Justice* n'était pas très bavard sur ce thème, il en va tout autrement des écrits ultérieurs qui insistent sur les conditions mêmes de cet assentiment public et délibératif.

Dans la section 3, nous avons mis en évidence le défi principal de l'œuvre tardive de Rawls. Il ne s'agit plus de démontrer théoriquement les mérites d'une conception particulière de la justice, mais plutôt de mettre en place les conditions de légitimité des normes communes dans un contexte de conflit axiologique. C'est la prise en compte du « fait du pluralisme » caractéristique des sociétés démocratiques libérales. Nous avons ainsi distingué le pluralisme *per se* du pluralisme raisonnable qui prend en compte les réquisits minimaux propres à une société démocratique. De même, nous avons dégagé le concept de « doctrine compréhensive » afin d'établir la source du pluralisme. Ainsi, une société démocratique se caractérise par un éventail de doctrines compréhensives, dont certaines pourront être dites raisonnables, et dont les

adhérents, s'ils reconnaissent les conséquences des difficultés de jugement ainsi que les conséquences politiques du pluralisme, pourront eux aussi être qualifiés de raisonnables.

Dans la quatrième section, nous avons remarqué que Rawls, voulant dégager sa position d'un ancrage métaphysique embarrassant, s'est tourné vers ce qu'il nomme une « conception politique de la justice ». Afin d'assurer la stabilité du corps politique et l'adhésion des citoyens aux normes communes, les démocraties libérales doivent s'ancrer dans un ensemble de valeurs et principes qui ne déterminent pas la théorie de la justice la plus appropriée, mais le cadre dans lequel cette théorie peut être élaborée. Il opère donc une distinction importante entre une conception de la justice en tant que telle (qui peut être potentiellement compréhensive) et une conception strictement politique de la justice. Cette dernière ne s'adressera pas directement aux individus en proposant un idéal moral, mais aux citoyens en balisant un cadre politique général indépendant de toute doctrine compréhensive. En puisant dans la tradition politique propre à toute démocratie, nous pouvons dégager un ensemble de principes généraux qui détermineront les justes conditions de la coopération sociale.

Par la suite, dans la section 5, nous avons montré comment l'auteur pense justifier cet ensemble de principes et valeurs propres aux démocraties libérales. Premièrement, comme nous l'avons souligné, il existe au sein des sociétés libérales un consensus implicite, donné par la tradition démocratique elle-même, sur ce que constitue une conception politique de la justice. Deuxièmement, cette conception doit être compatible et justifiée du point de vue des adhérents des diverses doctrines compréhensives qui constellent les sociétés contemporaines. En ce sens, Rawls élabore un « consensus par recoupement » où tous les citoyens peuvent trouver au sein même de leurs doctrines morales générales de bonnes raisons d'adhérer aux critères d'une conception libérale de la justice. Ce consensus est important à plus d'un point de vue. Il permet la stabilité des institutions sociales, il met en place les termes de la coopération et justifie la légitimité des principes et valeurs politiques.

Ce dernier point est examiné de plus près dans la section 6 qui analyse ce que Rawls nomme le « principe de légitimité libéral ». Ce principe essentiel stipule que le pouvoir politique n'est juste et légitime que s'il s'accorde avec un cadre constitutionnel qui pourrait recevoir l'aval des

citoyens raisonnables. Ce principe inclut donc un ensemble de principes constitutionnels qui restreignent les types d'arrangements politiques en assurant à tout un chacun un éventail de droits et libertés de base. De plus, il implique que ces mêmes arrangements doivent provenir de l'exercice des deux facultés morales que les citoyens possèdent, c'est-à-dire de leur consentement en tant qu'agents rationnels et raisonnables. En ce sens, le principe de légitimité exprime la raison publique et commune des membres d'une communauté politique.

La raison publique ne s'inscrit pas dans un vide normatif. Au-delà du cadre constitutionnel, elle repose sur deux devoirs moraux essentiels que nous avons abordés dans la section 7. Le premier, le devoir de civilité, est une contrainte qui enjoint les citoyens à se considérer mutuellement comme libres et égaux dans leur relation politique. De même, la civilité demande que lors des délibérations politiques, les citoyens soient prêts à expliquer les principes qui soutiennent leurs positions en termes de raisons publiques. De plus, ceux-ci doivent être prêts à réviser leurs positions à la lumière des arguments adverses. Le devoir de réciprocité est le corollaire du devoir de civilité. Il exige que les délibérants doivent pouvoir bénéficier équitablement des fruits de la coopération sociale. Plus important encore, lors d'une délibération publique, les arguments amenés dans l'espace politique doivent être formulés dans l'intention qu'ils puissent être compris et acceptés par nos co-délibérants. En ce sens, ces devoirs sont au cœur des échanges et justifications mutuels qu'élaborent les citoyens d'une démocratie libérale.

Dans la section 8, nous abordons le domaine de la raison publique. Ici et conformément à l'idée de conception politique de la justice, Rawls fait une distinction entre ce qu'il nomme le « forum politique public » et la culture d'arrière-plan, lieu des associations volontaires. Ce forum public a pour objet les questions constitutionnelles essentielles ainsi que les questions de justice fondamentale. Dans ces derniers écrits, Rawls soutient, pour répondre probablement à certaines critiques, que la restriction de la raison publique à ces deux types de questions est avant tout un test qui, s'il est réussi, permettrait son élargissement progressif à d'autres types de questions politiques ou sociales.

La neuvième section s'attache à examiner de plus près le contenu de la raison publique. Celui-ci consiste principalement en une famille de conceptions politiques de la justice compatibles avec

l'exigence démocratique. Lors de la délibération proprement dite, la raison publique implique certaines contraintes procédurales sur le type de raisons admissibles dans l'arène politique. Dans une société bien ordonnée où l'idéal de la raison publique est déjà réalisé, les raisons des délibérants ne peuvent qu'être strictement publiques, c'est-à-dire indépendantes de tout ancrage compréhensif. Cependant, les sociétés sont rarement bien ordonnées. Dans ces cas plus conflictuels, Rawls admet que certaines raisons compréhensives puissent être admises pourvu qu'elles visent à assurer à nos concitoyens que nous visons l'idéal de la raison publique. C'est ce que l'auteur nomme la position inclusive de la raison publique. Rawls a toutefois modifié cette position dans ces derniers écrits. Désormais, toute raison compréhensive (morale, philosophique ou religieuse) peut être introduite dans la délibération et ceci à tout moment. La seule contrainte est celle d'adjoindre un *proviso*, c'est-à-dire d'accompagner nos arguments privés de raisons publiques.

Finalement, dans la section 10, nous avons examiné les buts de la raison publique. Rawls est ici moins optimiste que la plupart des théoriciens délibératifs. Idéalement, la raison publique devrait poursuivre l'établissement d'un consensus entre toutes les personnes concernées. Cependant, si nous prenons au sérieux le fait du pluralisme, il est peu probable qu'un tel objectif soit réaliste. Dans la plupart des situations, un conflit persistera et l'unanimité sera impossible. C'est pour cela qu'à la raison publique doit s'adjoindre une procédure de vote où les individus voteront non pas en fonction de leurs intérêts, mais plutôt dans l'esprit de la raison publique. Le résultat du vote sera ainsi considéré non pas comme vrai, mais comme raisonnable.

Deuxième Partie

La théorie de la raison publique se veut ouvertement délibérative¹³¹. En ce sens, elle cherche à justifier les décisions politiques par un accord entre citoyens obtenu à la suite d'un échange de raisons entre les participants. La démocratie délibérative doit donc être comprise comme une alternative au modèle agrégatif qui est devenu la norme dans nos sociétés contemporaines. I.M. Young résume bien comment le modèle agrégatif démocratique conçoit la prise de décision politique :

“Individuals in the polity have varying preferences about what they want government institutions to do. They know that others individuals also have preferences, which may or may not match their own. Democracy is a competitive process in which political parties and candidates offer their platforms and attempt to satisfy the largest number of people's preferences. Citizens with similar preferences often organize interest groups in order to try to influence the actions of parties and policy-makers once they are elected. Individuals, interested groups and public officials each may behave strategically, adjusting the orientation of their pressure tactics or coalition-building according to their perceptions of the activities of competing preferences”.¹³²

Ce modèle pose problème à plusieurs niveaux¹³³. Premièrement, il n'insiste pas suffisamment sur l'idéal de participation effective. Dans le modèle agrégatif, la participation politique se résume simplement aux convergences d'intérêts sur des bases d'associations (lobbyisme, partis, groupes de pression, etc.) ou individuelles (vote, référendum). De ce fait la participation citoyenne est canalisée par les intérêts particuliers qui sont mis de l'avant et s'affrontent soit pour avoir les faveurs et l'écoute des élus, soit

¹³¹ Voir l'introduction à la deuxième édition de *Political Liberalism*, op.cit., ainsi que *IPR*, 579-580.

¹³² I.M. Young, *Inclusion and the Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p.19

¹³³ Pour les paragraphes qui suivent, voir S. Freeman, « Deliberative Democracy : a Sympathetic Comment », op.cit.; J. Bohman et W. Rehg, « Introduction » in *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, op.cit., p. ix-xxx.

pour faire avancer leur cause dans des partis. En fait, le principal vecteur de participation est avant tout la procédure de vote. Chaque citoyen vote selon ses préférences du moment sans se soucier véritablement des préférences des autres. La décision politique juste sera donc celle qui obtiendra la préférence de la majorité ou celle du plus grand nombre.

Deuxièmement, l'idéal démocratique de clarification commune est lui aussi occulté. Selon ce modèle, il n'y a pas d'idéal commun, car celui-ci serait impossible dans un contexte pluraliste d'intérêts divergents. La meilleure option que nous aurions serait d'accommoder le maximum de préférences agrégées et non de chercher un impossible idéal commun qui pourrait avoir l'aval des différentes positions. En ce sens, la démocratie serait le régime du moindre mal où tous ne pourraient être satisfaits, mais où nous espérons recueillir suffisamment d'appuis pour une politique publique afin d'assurer la stabilité politique.

Troisièmement, il se peut que le modèle agrégatif ne puisse donner un sens véritable à l'idéal de « contrôle » de l'ordre du jour politique, c'est-à-dire des questions devant être débattues dans l'arène politique. En effet, si le résultat de la décision n'est que le résultat de l'agrégation des préférences, la majorité sera toujours avantagée et l'arène politique risque de ne débattre que des intérêts de celle-ci¹³⁴. L'ordre du jour politique est donc confisqué par le groupe majoritaire et les minorités seront toujours déclassées quant à l'inclusion des certaines questions qui les touchent particulièrement. Noyés dans le flot des préférences, nous risquons de voir sombrer bon nombre de revendications minoritaires légitimes. De même, ceci pourrait résulter en l'émergence de ressentiments de la part de minorités qui ne sont jamais prises en compte. Ainsi, si le forum politique se trouve systématiquement réquisitionné par les préférences majoritaires, le système politique entraînera en une marginalisation de certains groupes, d'où le phénomène des minorités permanentes.

¹³⁴ Les termes « majorité » et « minorités » doivent être compris non pas au sens culturel ou idéologique, mais au sens numérique et dans leur rapport quant à leur influence sur l'exercice du pouvoir et des questions débattues. Ceci n'implique pas que ces minorités soient fixes ou permanentes. Il se peut que certains problèmes politiques ne permettent pas à un ensemble de personnes étouffées par le poids agrégatif de la majorité de se faire entendre. Mais, sur un autre problème, les mêmes personnes pourraient se retrouver dans la majorité. Ceci est compatible avec les multiples allégeances morales que nous entretenons qui varient selon les circonstances et les questions en jeu.

C'est pour cela que depuis une trentaine d'années, certains penseurs politiques se sont attelés à la tâche d'élaborer des modèles démocratiques alternatifs. Motivés par le souci d'inclusion, par la nécessité de forger une conception partagée du bien commun et par un idéal du citoyen comme créateur des lois qui le gouvernent, plusieurs philosophes ont voulu repenser le cadre politique à l'aune de ces idéaux. Si la démocratie est le régime politique où les citoyens participent à l'élaboration des lois, les institutions qui l'encadrent doivent permettre l'évaluation commune des pratiques, discours et politiques publiques par l'ensemble des citoyens concernés.

Dans ses derniers écrits, Rawls s'inscrit ouvertement dans le cadre de la démocratie délibérative. L'idéal de la raison publique constitue le cœur de l'élément délibératif dans son édifice théorique. Comme la première partie de ce mémoire a tenté de le démontrer, la raison publique est la raison des citoyens d'une démocratie libérale qui s'applique dans l'échange de raisons qu'ils s'offrent mutuellement quand il s'agit de justifier communément certaines normes publiques. Cependant, certains auteurs ont émis des doutes quant au caractère véritablement délibératif de sa théorie. Nous voudrions dans cette deuxième partie de notre mémoire examiner ces critiques. Est-ce que la théorie rawlsienne est véritablement délibérative ? Peut-elle pleinement et entièrement prétendre au statut démocratique ? Est-elle compatible avec les idéaux d'inclusivité et d'impartialité qui sous-tendent toute conception démocratique ? Permet-elle une véritable remise en question des pratiques et rapports de pouvoir ? Ces questions constitueront la trame de fond de cette deuxième partie.

Bien des penseurs soutiennent que malgré les avancées théoriques qui caractérisent ses écrits récents, Rawls ne peut prétendre atteindre les idéaux moraux qui sont propres à la démocratie délibérative. En fait, selon plusieurs, le libéralisme politique est encore marqué de certains travers propres à tous les types de libéralisme. Nous voudrions, dans les sections suivantes, examiner de plus près certaines de ces critiques. Plus particulièrement, cette deuxième partie de ce mémoire vise à examiner deux ensembles de critiques que l'on retrouve fréquemment chez les commentateurs de Rawls. Le premier conteste le domaine d'application du libéralisme politique. Quel type de questions doivent être l'objet de la raison publique ? Qui doit participer de la délibération ? Quelles sont les frontières du politique ? La deuxième série de questions est dérivée

d'un corpus de textes de la philosophe américaine I.M. Young qui soutient que la démocratie délibérative de type rawlsien ne peut prendre en compte les conséquences réelles de la diversité sociale. Le problème que Young soulève résiderait en ce que les critères et contraintes normatives associés à la raison publique ne permettent pas une véritable participation citoyenne, car ceux-ci seraient trop restrictifs et génèreraient l'exclusion sociale. Dans les sections 11 et 12, nous examinerons tour à tour ces deux critiques.

Comme le lecteur le remarquera, nous n'ambitionnons pas de répondre à l'ensemble des problèmes soulevés par ces deux critiques. L'objectif de cette deuxième partie sera plus restreint. Il s'agira premièrement de dégager les critiques en jeu en soulignant les arguments de certains commentateurs et commentatrices. Dans un deuxième temps, nous tenterons de voir si ces critiques s'appliquent réellement à la théorie rawlsienne. Nous verrons que bien que ces critiques soient sérieuses, elle ne résiste pas à une analyse plus fine de la raison publique. Autrement dit, Rawls est conscient des écueils et enjeux de la démocratie délibérative et sa propre théorie répond adéquatement à ces critiques. Pour certaines autres, la théorie rawlsienne est muette. Cependant, certains passages des écrits récents de Rawls permettent d'y répondre implicitement. Ce que nous voulons souligner est que certaines solutions sont compatibles avec le cœur de sa théorie. Finalement, nous verrons que sur certains autres points, la raison publique rawlsienne est non seulement muette, mais qu'elle ne nous permet pas de trouver des pistes de solutions. Sur ces cas, nous nous bornerons à souligner les enjeux moraux et politiques.

12. Critique I : Le Domaine, les Participants et les Associations.

Dans cette section, nous voudrions répondre à une série d'arguments qui visent plus particulièrement le *domaine* délibératif de la raison publique et non ses présupposés ou ses contraintes normatives. Certains auteurs ont critiqué la théorie rawlsienne parce que, selon eux, les questions sur lesquelles porte la raison publique ne permettent pas une remise en jeu de certains domaines de la vie sociale où s'exerceraient des rapports de pouvoir et de distribution

potentiellement injuste¹³⁵. De plus, à cette critique nous devons en adjoindre une seconde qui soutient que les individus participant à la délibération ne sont pas représentatifs de la diversité des perspectives sociales présentes au sein des sociétés contemporaines. Plus particulièrement, en circonscrivant la participation aux juges, aux candidats politiques ainsi qu'aux représentants du gouvernement, Rawls « oublie » le citoyen. Cette critique est sérieuse, car il semble, à première vue, que bien des questions qui, intuitivement, nous semblent d'intérêt public ne peuvent être discutées publiquement au sein de la raison publique et que le rôle dévolu au citoyen ne soit restreint qu'à voter dans un esprit d'impartialité. Ainsi, la raison publique ne serait pas véritablement « publique », car elle restreindrait son domaine aux seules questions constitutionnelles et de justice sociale (en excluant cependant le principe de différence) et qu'elle ne permettrait qu'à un groupe restreint de véritablement entrer dans l'arène délibérative. Ce qui est en jeu est la définition même du politique, à savoir quelle devrait être l'extension de son domaine, quelles questions s'y rapportent et qui est légitimement autorisé à y participer.

À première vue, chez Rawls, le domaine politique est celui des questions constitutionnelles de base et celui des questions de justice sociale. Ces questions ont une portée limitée, car elles ne concernent que la sphère politique et juridique de l'activité sociale. Cette limitation repose sur une distinction que nous avons déjà évoquée. Rawls établit une différence entre d'une part le domaine politique (le « *public political forum* ») et la culture d'arrière-plan, c'est-à-dire les associations volontaires de la société civile¹³⁶. Ceci s'explique par deux traits essentiels de sa

¹³⁵ Voir, entre autres, R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Toward a politics of compromise*, Londres, Routledge, 1999, p.52-60; S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p.108-112 ainsi que « Toward a deliberative model of democratic legitimacy » in *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p.67-94; M. Cooke, « Five Arguments for Deliberative Democracy », *Political Studies*, Vol. 48, 2000, p. 955-959; E. Frazer et N. Lacey, « Politics and the Public in Rawls' political Liberalism », *Political Studies*, Vol. XLIII, 1995, p.233-247; S. Hampshire, « Liberalism : The new twist », *New York Review of Books*, 12 août 1993, p.43-46; C. Mouffe, « Political Liberalism, Neutrality and the Political », *Ratio Juris*, 7 (3), p.314-324; 1994, S.M. Okin, « Political Liberalism, Justice and Gender », *Ethics*, 105, 1994, p. 23-43; S.S. Wolin, « The Liberal/Democratic divide : on Rawls's Political Liberalism », *Political Theory*, 24 (1), 1996, p.97-119.

¹³⁶ Pour cette distinction, voir *PL*, p. 38-39; *IPR*, p.575. Dans ce dernier texte, Rawls spécifie que les domaines politique et non-politique ne sont pas à concevoir comme deux sphères distinctes, mais plutôt comme la conséquence de l'application d'une certaine conception de la justice. Comme il le souligne, « A domain is not a kind of space, or place, but rather is simply the result, or upshot, of how the principles of justice are applied ». *IPR*, p.599. Ceci semble impliquer que les limites du politique seront la conséquence de la manière dont nous interprétons et appliquons les principes d'une conception politique de la justice.

théorie qu'il nous faut rappeler. Premièrement, le libéralisme politique, ainsi que la théorie de la justice-comme-équité qui en constitue un cas particulier, est avant tout préoccupé par la justice institutionnelle. La société est un système de coopération équitable en vue de l'avantage mutuel et c'est par le biais d'institutions communes que les citoyens qui la composent interagissent. Les principes s'appliqueront donc aux institutions qui encadrent cette coopération et non directement aux sujets moraux en tant que tels.

Deuxièmement, le libéralisme rawlsien est strictement *politique*. Autrement dit, il ne vise pas à devenir une doctrine morale exhaustive, mais considère les individus sur le seul plan de leur identité politique en tant que citoyen. Le type d'existence que ceux-ci doivent valoriser et poursuivre n'est donc pas de son domaine. Ce trait est bien mis en valeur par le recentrement du concept d'« autonomie » qui, de *Théorie de la Justice* à *Libéralisme Politique*, abandonne son ambition d'être un idéal moral compréhensif afin de se restreindre à la capacité des citoyens d'atteindre une indépendance légale et politique quant à l'exercice du pouvoir¹³⁷.

Mais ce recentrement du domaine de la conception de la justice et de la caractérisation politique des sujets a un prix. Dans le cadre de la délibération politique, seules les questions générales relatives aux problèmes constitutionnels et distributifs sont l'objet de la raison publique. De plus, à première vue, l'arène délibérative semble être restreinte à certains individus (juges, candidats, représentants), ce qui coupe le domaine politique de l'idéal de citoyenneté active et de la diversité des luttes qui parsèment la société civile. Rawls semble donc se diriger vers une conception extrêmement restreinte de la raison publique.

¹³⁷ Une autre remarque que nous n'approfondirons pas est que Rawls soutient que la Cour Suprême doit être entrevue comme l'exemple paradigmatique de la raison publique (*LP*, p.263). On peut ici douter de cette simplification. Premièrement, les juges et les représentants du gouvernement sont soumis à certaines contraintes justificatrices que n'ont pas les autres citoyens. On verrait d'un mauvais œil un juge de la Cour suprême justifier une décision par le recours à des arguments compréhensifs (par exemple religieux) même s'ils sont accompagnés d'un *proviso*. Il semble qu'en tant qu'interprètes de la constitution et représentant de l'ensemble des citoyens, les juges et les représentants se doivent de respecter les contraintes de la conception exclusive de la raison publique. Deuxièmement, la plupart des candidats, représentants et juges sont issus d'une même filière sociale. Ils proviennent généralement de milieux aisés et sont le produit de parcours universitaire et social plus ou moins identiques. Il ne s'agit pas de les disqualifier pour autant (ce qui serait un argument *ad hominem*), mais de prendre en compte que leur histoire au sein d'institutions socio-économiques peut modeler leur mode de raisonnements et leurs perspectives d'une façon qui est différente de celle de la population en général. Ce que nous voulons souligner est qu'il n'est pas dit qu'ils puissent représenter la diversité des perspectives et revendications qui constellent la société civile.

Il est vrai que dans bien des passages Rawls propose une conception restrictive de la délibération¹³⁸. Cependant, nous croyons qu'il faut comprendre ces remarques en soulignant que le domaine privilégié de la raison publique constitue un « test » qui, s'il est réussi, peut ouvrir sur un élargissement des questions débattues. De même, si Rawls insiste sur le rôle des juges, candidats et représentants comme utilisateurs de la raison publique, il ne récuse pas, ou du moins n'exclut pas *a priori*, la participation des citoyens. Examinons ces deux points.

12.1 Le Domaine.

La théorie rawlsienne s'intéresse avant tout à l'exercice du pouvoir coercitif quand celui-ci s'applique aux institutions encadrant la coopération sociale ainsi qu'à la loi fondamentale de toute démocratie. Ces deux instances sont le cadre qui non seulement détermine le type de relation appropriée qu'entretiennent les citoyens (et non les sujets moraux), mais aussi qui permet l'exercice de leurs droits et libertés (par la garantie constitutionnelle et la distribution d'un minimum social) ainsi que la poursuite de nos plans de vie en tant que ceux-ci sont raisonnables. Les questions de justice sociale et constitutionnelle sont alors celles qui déterminent le degré d'autonomie, de liberté et d'égalité politique dont jouissent les citoyens et, par conséquent, elles concernent les moyens formels et substantiels avec lesquels ils pourront autant investir la sphère politique que réaliser leur conception du bien. En ce sens, comme le remarque Rawls, ces questions ont une priorité sur les autres types de considérations politiques.

On a souvent critiqué cette « priorité » des questions constitutionnelles et de justice sociale en alléguant qu'elle reléguait au second plan, pour ne pas dire qu'elle ignorait totalement, un ensemble de considérations intuitivement politiques. Mais le concept de « priorité » n'implique aucunement que le domaine politique se restreigne à ces seules questions. Si notre lecture est correcte, nous devons comprendre cette hiérarchie comme une nécessité « politique ». Il serait primordial de s'entendre sur un ensemble approprié de droits et libertés nécessaires et équitables afin d'avoir les moyens formels de débattre d'autres sujets. Si la politique démocratique ne se résume pas à la simple attribution de droits et libertés, mais doit aussi prendre en compte la

¹³⁸ Par exemple, pour le domaine, *LP*, p. 262, 265, 304; *IPR*, p. 574, 575, 577. Pour le rôle restreint des citoyens, *LP*, p. 263, 264, *IPR*, p. 575, 579, 581, 594 note 57, 605.

délibération commune quant aux fins de la société, il existerait donc une priorité « politique » sur certaines questions fondamentales.

Il en va de même avec les questions constitutionnelles essentielles et celles de justice sociale. Bien qu'elles ne vident pas le domaine politique, celles-ci ont une forme de priorité, car nous ne pourrions restreindre leur portée afin de mettre de l'avant certaines questions politiques « secondaires ». Ceci s'explique aisément par le caractère « fondamental » qu'ont ces questions. Les questions de droits et libertés ainsi que celles portant sur le minimum social approprié ont pour enjeu, premièrement, ce que tous les citoyens possèdent peu importe leurs statuts moral et social et, deuxièmement, portent sur les moyens formels et substantiels nous permettant de régler d'autres types de questions. Autrement dit, les premières doivent être réglées si nous voulons pouvoir avoir les moyens d'affronter les secondes; l'établissement des premières doit être compris comme la condition de possibilité des deuxièmes. Il s'agit donc ici d'une priorité logique et conceptuelle et non d'une exclusion ou d'une priorité normative¹³⁹.

Rawls semble soutenir une telle interprétation. Dans *Libéralisme Politique*, l'auteur souligne que :

« Certains demanderont pourquoi ne pas dire que toutes les questions sur lesquelles les citoyens exercent leur pouvoir politique coercitif et ultime les uns envers les autres sont l'objet de la raison publique. (...) Ma réponse, ici, est que je commence par le cas le plus solide, celui où les questions politiques portent sur les cas les plus *fondamentaux*. Si nous ne respectons pas, dans ce cas, les limites de la raison publique, il semble inutile de les respecter ailleurs. Si, par contre, elles tiennent ici, nous pouvons alors nous tourner vers d'autres cas. »¹⁴⁰.

Deux commentaires s'imposent. Premièrement, si, comme nous l'avons soutenu, par « prioritaire » nous devons comprendre une priorité politique, Rawls n'exclut pas que d'autres

¹³⁹ Une même position est soutenue par C. Lefort quand il soutient que, dans société démocratique, les droits et libertés instituent un mode social qui instaure la possibilité de la critique et de la remise en question des normes et pratiques en vigueur. Ici aussi nous avons une conception de la démocratie comme condition de possibilité de la critique de la société par elle-même. Voir « La question de la démocratie » in *Essais sur le Politique*, Paris, Gallimard, p.17-32.

¹⁴⁰ *LP*, p. 262. nous soulignons. Remarquons cependant que Rawls ne reprend pas ces considérations dans *IPR*.

types de questions puissent être débattues au sein de la raison publique¹⁴¹. Le domaine politique sera donc borné par notre capacité à régler légitimement certaines questions de base. Si cette contrainte lexicale est résolue, nous pourrions alors nous tourner vers d'autres cas et ainsi ouvrir la raison publique à un domaine élargi.

Deuxièmement, la citation ci-dessus comporte un aspect intéressant en tant qu'elle n'implique pas une conception de la délibération politique qui se limiterait aux questions fondamentales, mais suggère plutôt que les contraintes de la raison publique ne s'appliquent prioritairement qu'à celles-ci. Autrement dit, quand il s'agit de questions essentielles nous devons tenter de conduire la délibération selon les contraintes normatives propres à la conception élargie de la raison publique. Ceci n'implique pas le rejet d'autres types de questions, mais simplement que celles-ci n'ont pas nécessairement à se plier à l'exigence du *proviso*. Dans ces autres cas « secondaires », la délibération demeure pertinente. Néanmoins, les citoyens peuvent faire appel à des arguments issus de leur doctrine compréhensive sans les contraintes de l'idéal de la raison publique. Ceci n'implique pas que la délibération politique soit circonscrite aux seules questions essentielles. En fait, Rawls est explicitement d'accord avec l'exigence de faire porter la délibération (au-delà des contraintes de la raison publique) sur les questions relevant de la culture d'arrière-plan : « The idea of public reason does not apply to the backround culture with its many forms of nonpublic reason nor to media of any kind. Sometimes those who appear to reject the idea of public reason actually mean to assert the need for full and open discussion in the backround culture. With this political liberalism fully agrees »¹⁴².

Il est intéressant de remarquer que Rawls est lucide quant aux limites d'application de sa théorie. Bien qu'elle constitue l'idéal d'une société bien ordonnée, il n'est pas évident qu'elle puisse

¹⁴¹ Cependant, comme nous le remarquons dans la section 8 avec l'exemple des questions environnementales, il n'est pas aisé de déterminer quelles questions sont intrinsèquement du domaine constitutionnel ou de justice de base, c'est-à-dire prioritaires. Mais Rawls semble conscient de ce problème. Voir *LP*, p.261-262; *IPR*, p.575 note 8. Dans *LP*, il donne même l'exemple des questions nucléaires qui « ne peuvent être éliminées de la discussion politique » (p.192).

¹⁴² *IPR*, p.576. Aussi, « Tout le monde fait appel à des raisons politiques mais il n'y a pas d'accord et des différences plus que marginales persistent. Si cela se produit, comme c'est souvent le cas, certains pourront dire que la raison publique est incapable de résoudre la question; *dans ces cas les citoyens peuvent légitimement invoquer des principes qui font appel à des valeurs non politiques pour résoudre la question d'une manière qu'ils puissent trouver satisfaisante* ». *LP*, p.290. Nous soulignons.

s'appliquer dans tous les cas qui émergent au sein des sociétés hautement pluralistes. Lui-même reconnaît qu'il est « habituellement désirable de régler les questions politiques en invoquant les valeurs de la raison publique. Cependant, il se peut que ce ne soit pas toujours le cas »¹⁴³. La raison publique n'est donc pas une panacée miraculeuse. Elle doit être comprise comme un idéal qui doit s'appliquer prioritairement aux questions essentielles, d'abord dans le cas des juges, représentants et candidats politiques, puis dans les débats citoyens élargis. Si elle ne nous permet pas de résoudre ces différends, nous devons alors aborder la délibération politique par le biais de la conception élargie de la raison publique, c'est-à-dire par le recours à des raisons compréhensives avec l'obligation du *proviso*. Dans l'éventualité d'un désaccord persistant, nous pouvons imaginer une version de la délibération qui ne serait pas soumise à l'obligation du *proviso* et où tous les types de raisons seraient admis. Finalement, dans les cas où toutes ces tentatives auraient échoué, nous devons alors nous tourner vers la procédure de vote. Dans ces cas d'extrême conflit, tous devront voter selon leur interprétation de l'idéal de la raison publique et la décision ainsi obtenue sera comprise comme juste et raisonnable¹⁴⁴.

Cela dit, cette interprétation quelque peu généreuse de Rawls, vise à mettre en évidence la possible souplesse de sa théorie. Même si l'auteur ne l'explique que très rarement, la raison publique pourrait être compatible avec un domaine élargi de questions. Ceci s'explique aisément si nous nous rappelons que Rawls élabore sa théorie dans le cadre d'une société idéale et que son objectif premier est de mettre en place une structure politique permettant la délibération et non de régler des problèmes particuliers : « (...) la raison publique ne nous demande pas d'accepter les mêmes principes de justice, mais plutôt de conduire nos discussions fondamentales dans les termes de ce que nous considérons comme une conception politique »¹⁴⁵. Si notre interprétation est cohérente avec ses écrits, cela impliquerait que Rawls tente de régler les cas de conflits *politiques* les plus importants en leur donnant une priorité sur d'autres types de questions qui ne peuvent être réglées que si nous avons un minimum d'accord sur les premières. Rawls est bien conscient que les questions politiques ne se résument pas au domaine juridique et étatique. Il existe un ensemble de problèmes plus largement politiques que toute société démocratique doit affronter. Cependant, la raison publique et les contraintes normatives plus ou moins rigides qui

¹⁴³ LP, p.262.

¹⁴⁴ Pour la procédure de vote, voir section 10 de ce mémoire. Voir aussi LP, p. 290-91; IPR, p.578; 605-607.

¹⁴⁵ LP, p. 291.

lui sont associées n'est peut-être pas l'outil qu'il nous faut privilégier dans tous les cas. De plus, il semble important d'établir prioritairement les moyens formels (les questions constitutionnelles) et substantiels (les questions de justice sociale) dont les citoyens disposeront afin de se pencher sur ces cas particuliers.

Pour résumer ce point, bien que Rawls conçoive les questions constitutionnelles essentielles et celles de justice sociale comme « fondamentales » et « prioritaires », cela n'implique aucunement le retrait d'autres considérations politiques particulières. Les attributs « prioritaires » et « fondamentales » qualifieraient les questions qui nécessitent logiquement et lexicalement d'être réglées avant tout autre. Cette priorité serait nécessaire afin de mettre en place un cadre délibératif qui, premièrement, permettra la participation politique par l'établissement d'une garantie constitutionnelle et, deuxièmement, nous donnera les moyens formels et substantiels de nous attaquer à des questions « secondaires » et « particulières ». En aucun cas, une telle position n'exclut du domaine politique les questions relevant de rapports de forces socio-économiques. En fait, la théorie rawlsienne met à l'avant-plan un minimum de ressources formelles et substantielles auxquelles tous les citoyens ont droit. L'attribution de cet ensemble de ressources est la condition même de l'engagement politique des citoyens et de la mise en délibération publique de questions particulières.

12.2 Les Participants.

Envisageons maintenant le rôle des citoyens dans la conception rawlsienne de la raison publique. Ici aussi, une première lecture semble restreindre le rôle du citoyen à un « spectateur » plus ou moins passif. Quand Rawls énonce les cinq aspects essentiels de la raison publique, il spécifie clairement qu'elle s'applique aux juges, candidats aux postes publics, représentants et aux « government officials »¹⁴⁶. Pour ce qui est des citoyens, la raison publique s'applique lorsque ceux-ci vérifient si les « principles derived from their conceptions of justice satisfy the criterion of reciprocity »¹⁴⁷. Plus loin, Rawls suppose que les citoyens poursuivront l'idéal de la raison publique quand ils se conformeront au devoir moral de réciprocité « by doing what they can to

¹⁴⁶ *IPR*, p.574 aussi 576-577 et *LP*, p. 262-263.

¹⁴⁷ *IPR*, p.575.

hold government officials to it »¹⁴⁸. Autrement, c'est dans la procédure de vote afin d'élire des représentants que les citoyens prennent part à la raison publique : « ideally citizens are to think of themselves *as if* they were legislators and ask themselves what statutes, supported by what reasons satisfying the criterion of reciprocity, they would think reasonable to enact »¹⁴⁹. Dans ces passages, Rawls comprend le rôle du citoyen essentiellement sous ces deux aspects que sont le vote et l'exigence de vérifier si les élus et les représentants gouvernementaux respectent les idéaux de la raison publique dans leurs décisions.

Cependant, nous pouvons aussi lire Rawls en soulignant que ces deux aspects sont les aspects *généraux* où la raison publique s'appliquerait à *tous* les citoyens. Mais ceci n'implique pas que l'activité civique doive se circonscrire à ces aspects plutôt passifs. Si la véritable délibération semble se limiter aux juges, candidats et représentants, dans d'autres extraits, le libéralisme politique s'avère plus inclusif et participatif qu'à première vue. Certains indices nous permettent même d'aller plus loin et de comprendre comment et à qui s'appliquerait la raison publique.

Premièrement, nous devons noter que le libéralisme politique est basé sur l'idée de représentation. Pour des raisons strictement pratiques, il serait impossible de mettre en place une structure institutionnelle qui permettrait à tous les citoyens de délibérer ensemble. Comme le remarquait déjà Rousseau, la démocratie directe n'est possible qu'au sein de petits États. De ce fait, le recours à la représentation s'avère nécessaire, dans certaines occasions du moins. Deuxièmement, comme nous l'avons remarqué, la théorie rawlsienne est ancrée dans la démocratie délibérative. Ceci implique que les questions politiques fondamentales (et possiblement, par extension, la plupart des questions politiques) doivent être justifiées par une procédure délibérative d'échange de raisons entre les participants. Troisièmement, et c'est ici une remarque importante, le vocabulaire qu'emploie Rawls fait une claire distinction entre la diversité des *statuts sociaux* et un *statut politique commun*. D'un côté, il y aurait les rôles que nous occupons dans la structure de coopération sociale et les devoirs et responsabilités associés à ces rôles; de l'autre, il y aurait notre identité en tant que membre d'une communauté politique

¹⁴⁸ *Ibid*, p.577.

¹⁴⁹ *Ibid*. Souligné par l'auteur. Aussi *LP*, p.262.

démocratique. C'est pour cela que Rawls se réfère quelques fois aux individus en tant que juges, candidats ou officiels et d'autres fois en tant que citoyens.

Maintenant, nous pouvons admettre que l'idéal de la raison publique s'applique plus strictement (dans sa version exclusive par exemple) à certains individus quand ceux-ci doivent délibérer et justifier certaines décisions qui touchent et contraignent l'ensemble des citoyens (les juges de la Cour suprême par exemple)¹⁵⁰. Comme ces personnes occupent un statut social qui leur demande de prendre des décisions ayant rapport à l'interprétation ou à l'application de questions « prioritaires » et que ces décisions doivent être justifiées à l'ensemble du corps politique, il semble normal que ceux-ci doivent les soutenir sur la base de raisons entièrement publiques. Est-ce à dire que les simples citoyens n'ont pas à entrer dans l'arène délibérative? Nous ne le croyons pas.

Si tous les citoyens doivent voter et surveiller les membres de l'État à l'aune de la raison publique, il n'est pas dit qu'ils soient exclus de la délibération. En fait, dans bien des passages, Rawls soutient qu'au-delà du vote et de la surveillance des élus, les citoyens, peu importe leurs statuts sociaux, peuvent entrer dans l'arène délibérative. Par exemple, il soutient clairement que : « *When citizens deliberate, they exchange views and debate their supporting reasons concerning public political questions. They suppose that their political opinion may be revised by discussion with other citizens* »¹⁵¹. En employant ici le concept de « citoyen », Rawls ne s'adresse pas au statut social des délibérants, mais inclut plutôt l'ensemble des membres de la communauté politique. Il existerait donc certaines questions qui ne pourraient et ne devraient pas être décidées seulement par des juges, mais qui incluraient tous les citoyens peu importe leur rôle social.

La citation précédente impliquerait donc que les citoyens, peu importe le rôle social qu'ils occupent, peuvent prendre part à la délibération. Cependant, les exigences pratiques de la démocratie délibérative ne permettraient pas toujours une telle participation. Si les « problèmes fondamentaux », c'est-à-dire les questions de justice sociale et constitutionnelles, concernent l'ensemble de la communauté politique, nous ne pouvons nous attendre à une participation

¹⁵⁰ Rawls semble d'accord avec ce point. Voir *IPR*, p. 575; 576.

¹⁵¹ *IPR*, p.580. Nous soulignons. Voir aussi, entre autres, p. 574, 578; 580, 603.

effective de tous. À ce niveau, il serait impossible d'incorporer la totalité des citoyens au processus délibératif.

C'est en ce sens que Rawls admet qu'il existe un ensemble de questions politiques prioritaires dont les réponses doivent être déterminées par des représentants. Sur d'autres types de questions « secondaires », c'est-à-dire dont les enjeux sont plus locaux ou qui concernent les applications concrètes et locales, il serait possible qu'il existe une véritable participation citoyenne selon des contraintes plus ouvertes¹⁵². Dans ces cas, les citoyens pourraient engager le dialogue par le biais d'une raison publique exclusive, inclusive ou élargie selon la possibilité d'arriver à un accord. Par ailleurs, les juges et membres du gouvernement devraient être contraints par les critères de la raison publique version exclusive, car ceux-ci doivent justifier leurs décisions à l'ensemble du corps politique. Il serait aussi possible de mettre en place une structure institutionnelle qui, de la base citoyenne aux représentants politiques, permette de faire entendre la diversité des voix à une échelle plus globale jusqu'à la prise de décision. Cette version « ascendante » de la prise de décision permettrait aux diverses perspectives sociales d'avoir un écho public par le biais de la représentation *et* de la délibération. Toutes ces applications de la délibération politique nous semblent compatibles avec la raison publique rawlsienne. À ce niveau, le véritable problème est de savoir quel type de « *design institutionnel* » serait le plus approprié aux idéaux de la raison publique¹⁵³.

¹⁵² S. Benhabib reprend une distinction de J. Habermas qui se rapproche de ce que nous soutenons. Elle propose une approche dualiste (*dual-track approach*) où elle distingue une sphère délibérative propre aux représentants, membres du gouvernement et du système juridique d'une autre, propre aux délibérations de la société civile, chacune ayant ses propres contraintes normatives (*The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, op.cit., p.21). Benhabib critique Rawls en soutenant que nous ne pouvons distinguer clairement ces deux sphères, les conflits qui affectent l'une ayant une répercussion pour l'autre. Cette critique peut être comprise en deux sens. Le premier référant, en termes rawlsiens, à la distinction entre le « forum politique public » et la « culture d'arrière-plan » (p. 110). Nous traiterons de ce point dans la section suivante. Mais nous pouvons aussi comprendre cette distinction comme portant sur le type d'interventions propres à la délibération politique. D'un côté, nos délibérations viseraient la prise de décision quant à des questions « secondaires »; de l'autre, elles consisteraient en des revendications, des suggestions ou des critiques vis-à-vis nos concitoyens ou aux élus. Dans ce cas, le défi réside en l'élaboration d'une structure institutionnelle permettant à ces revendications et critiques d'avoir un véritable impact au niveau décisionnel. Si la critique de Benhabib nous semble pertinente dans sa deuxième interprétation, elle ne touche pas le cœur de la théorie rawlsienne dans sa première version.

¹⁵³ Il est vrai que Rawls ne s'intéresse pas directement aux questions institutionnelles et qu'il demeure dans l'horizon d'une démocratie constitutionnelle. Cependant, nos remarques visent à démontrer qu'une participation citoyenne réelle ainsi que la structure institutionnelle qui devrait permettre cette participation sont compatibles avec sa théorie. Pour une analyse de cas concrets d'application de la démocratie délibérative et une évaluation des institutions

Ce que nous avons voulu souligner dans les dernières remarques est qu'il est difficile, et peut être même impossible, dans le contexte de nos sociétés hautement complexes de mettre en place un modèle démocratique délibératif direct. Ce qui nous semble plus réaliste est la mise en place de forums délibératifs à plusieurs niveaux de décision. Ceci impliquerait qu'il faille distinguer, quels types de questions doivent être l'objet d'une délibération citoyenne, représentative ou juridique. Le rôle du citoyen ne serait donc pas circonscrit au simple assentiment politique par le biais de la procédure de vote ou par son rôle de « gardien » de l'idéal de la raison publique. La plupart des théoriciens politiques s'accordent sur le fait que la citoyenneté démocratique déborde de l'aspect identitaire (comme membre d'une même communauté politique) ou juridique (comme porteur d'un ensemble de droits et libertés). La citoyenneté démocratique est aussi le fait de participer à la chose publique par une pratique politique visant l'élaboration de lois et principes régissant la coopération sociale. Nous croyons que Rawls abonde en ce sens.

Cependant, la mise en place d'institutions permettant une telle participation sur certaines questions d'intérêt général n'est pas aisée. Mais une telle analyse déborde du cadre de ce mémoire. Nous pouvons par ailleurs imaginer que la délibération puisse s'appliquer à plusieurs niveaux avec des exigences normatives diverses. Le citoyen ne pouvant intervenir à tous ces niveaux, un minimum de représentation et de délégation juridique ou politique s'avère nécessaire. La théorie rawlsienne n'est pas *a priori* réfractaire à une telle approche et il semble que le rôle dévolu au citoyen peut être compris comme allant au-delà du simple vote.

12.3 Associations Compréhensives et Participation Politique

À la lumière des considérations que nous venons d'évoquer, une autre interrogation mérite d'être soulevée. Si la raison publique peut être élargie à d'autres types de questions politiques et si elle n'est plus exclusive aux juges, candidats et représentants et peut donc inclure la participation civique (directement ou par le biais de représentants), que comment devons-nous aborder les

connexes, voir l'intéressant article de A. Fung, « Recipes for Public Spheres : Eight Institutional Design Choices and their Consequences », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 11(3), 2003, p.338-367.

associations qui ne sont pas du domaine étatique ou juridique? Celles-ci incluent non seulement les associations de la société civile (églises, syndicats, groupes d'affinités compréhensives, etc.), mais aussi la famille. Rappelons que le libéralisme politique de Rawls délimite clairement son domaine d'application au forum politique public et ses sujets sont les individus en tant que citoyens et non dans leurs relations associatives ou privées. La raison publique, malgré l'extension de son domaine de délibération, ne pourrait donc, selon certains commentateurs, remettre en jeu certaines relations de pouvoir internes aux associations de la société civile et à la famille, puisqu'elles relèveraient d'un domaine où les relations entre agents moraux sont déterminées par les valeurs compréhensives auxquelles ils ou elles adhèrent. Les idéaux d'égalité et de liberté ne pourraient donc pas s'appliquer dans le cas des doctrines compréhensives hiérarchiques, car les relations qui leur sont propres ne seraient pas à strictement parler « politiques ». Ceci impliquerait donc que le domaine politique devrait s'arrêter au seuil de la société civile.

Soyons clairs ici. Le libéralisme politique n'implique pas que ces associations soient libres d'établir n'importe quelles règles quant à leurs relations internes. Tous les individus, en tant que citoyens, jouissent du même ensemble de droits et libertés inaliénables, peu importe leur position et rôle social. De même, si ces associations sont volontaires, elles doivent garantir un droit de sortie à leurs membres, car ceux-ci sont toujours considérés comme libres et égaux. La critique que certains soutiennent est que le libéralisme rawlsien ne se penche pas sur certains types d'inégalités résultant des relations sociales qui parcourent la société civile. Plus particulièrement, il existe au sein de la cellule familiale traditionnelle une hiérarchie qui contrevient à l'idéal d'égalité¹⁵⁴. Nous voudrions dans les prochains paragraphes nous pencher brièvement sur le type de relation appropriée que devraient entretenir les membres de telles associations et plus particulièrement au sein de la famille et du couple. Plus spécifiquement, il s'agira d'examiner le rôle dévolu aux femmes en rapport avec la raison publique et nous demander si, dans sa forme

¹⁵⁴ Nous laisserons de côté la place dévolue aux enfants. Nous prendrons pour acquis que ceux-ci ne doivent pas être considéré comme des citoyens à part entière. Ce qui ne veut pas dire que nous ne devons pas les considérer comme des citoyens potentiels et donc nous assurer d'un encadrement parental sain; mais simplement que la relation parent(s)/enfant tombe hors du champ politique. Rawls suit cette tangente lorsqu'il souligne que « These political principles do not inform us how to raise children, and we are not required to treat our children in accordance with political principles. Here those principles are out of place ». (*IPR*, p.598) Bien sûr, il ne s'agit pas de dire que l'éducation et la relation enfant/parent(s) doit être laissé au seul bon vouloir des adultes.

actuelle, elle permet à celles-ci, en tant que membres d'associations compréhensives ou familiales, de prendre part à la délibération et de remettre en questions certaines pratiques sociales par son biais¹⁵⁵.

La plupart des penseurs libéraux classiques (à l'exception notable de J.S. Mill¹⁵⁶) ont tenu pour acquis que la famille, ainsi que la place qu'occupe la femme dans celle-ci, est strictement du domaine privé. Ceci impliquerait que les inégalités distributives ainsi que les rapports hiérarchiques qui s'y développent ne sont pas du ressort de l'action politique. La famille étant plus ou moins prise comme une « entité naturelle » qui ne dépend, quant à la structure des rapports qui s'y nouent, que du rapport privé entre conjoints.

Rawls est ambigu sur ce point¹⁵⁷. Tout en reconnaissant les diverses formes de subordination qui oppriment les femmes, l'auteur est cependant vague lorsqu'il s'agit de penser l'institution familiale (et le couple) au sein de sa théorie politique. D'un côté, il affirme que la famille, en tant qu'institution, fait partie de la structure de base de la société, car elle constitue un vecteur d'éducation et un moyen de transmettre les valeurs et principes démocratiques aux futures générations. De plus, la famille, tout comme le mariage, a une existence et une définition juridique propres. Ceci impliquerait donc que la famille serait régie par les principes de justice¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Rawls admet lui-même que les questions de genre et de famille ont été négligées dans *TJ*. Voir *PL*, p.18. Malheureusement et de manière incompréhensible, Rawls n'aborde que très peu les critiques féministes dans *LP*. Sur ce point, *LP* est fort décevant. Il faudra attendre *IPR* et *JF* pour qu'il se penche sérieusement sur ces questions.

¹⁵⁶ Voir Mill, J.S., *L'asservissement des femmes*, Paris, Payot, 2005 (1869) ainsi que le recueil d'essais et d'articles écrit avec sa conjointe et sa fille, Mill, J.S., Taylor, H. et Taylor, He., *Sexual Equality*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.

¹⁵⁷ Par exemple, « However, a liberal conception of justice may have to follow for some traditional gendered division of labor within families – assume, say, that this division is based on religion – provided it is fully voluntary and does not result from or lead to injustice ». *IPR*, p.599. La division du travail moral est justifiée sur la base du choix d'adopter ou de quitter une doctrine compréhensive hiérarchique (et les arrangements sociaux qui lui sont reliés) sont le résultat du droit à la liberté de culte. Restreindre l'une serait restreindre l'autre. Voir *IPR*, p.600. Mais, par ailleurs, il soutient que « Political liberalism does not regard the political and the nonpolitical as two separate spaces, each governed by its own distinct principles. (...) The principles defining the equal basic liberties and opportunities of citizens always hold in and through all so-called domains. (...) If the so-called private sphere is alleged to be a space exempt from justice, then there is no such thing. », *IPR*, p.603-604.

¹⁵⁸ *TJ*, p. 503, Rawls va même jusqu'à dire que la famille devrait peut-être, à la lumière de la théorie de la justice-comme-équité, être abolie: « Doit-on alors abolir la famille? Si on la prend en elle-même et qu'on lui donne une certaine primauté, l'idée d'égalité des chances tend vers cette direction », *T.J.*, p. 550; voir aussi p. 503. Remarquons aussi qu'à la lumière des considérations normatives issues de la position originelle, le sexe des partenaires tomberait sous le voile d'ignorance et ne pourrait donc être considéré comme une propriété moralement pertinente à

De l'autre, il admet que la famille repose sur des « sentiments naturels » et est « *normalement* caractérisée par une hiérarchie précise »¹⁵⁹ qui inclut des rôles sociaux et des rapports de pouvoirs inégalitaires. Mais comme elle est une association volontaire et privée engageant les individus sur la base de leur conception de l'existence, elle tomberait alors hors du domaine de la justice politique¹⁶⁰.

D'où ici le problème. Si la famille est, dans un sens ou dans un autre, naturelle, que celle-ci est « *normalement* » hiérarchique, que des rapports de pouvoir s'y développent généralement au détriment des femmes et que cette hiérarchie est transmise aux générations futures par le biais de la socialisation parentale, comment une théorie de la justice doit-elle s'y prendre afin d'éviter de perpétuer de tels rapports injustes? Plus largement, si Rawls reconnaît que les associations civiles volontaires ne sont pas du domaine politique, mais se rapportent à la sphère privée et que le libéralisme politique doit s'appuyer sur une abstinence épistémique quant aux conceptions du bien que ces institutions promeuvent, doit-il tolérer ces hiérarchies et ces rapports de pouvoir? Plus particulièrement, comment la raison publique ainsi que les valeurs et principes qui la soutiennent doivent-ils prendre en compte ces associations?

Ce problème est clairement posé par S.M. Okin¹⁶¹. Sa critique peut être résumée dans cet extrait :

« Surely, the circumscription of women's role in life, their segregation in religious life, and their exclusion from important religious functions and positions of leadership – doctrines and practices that are still common to many varieties of religion- render them unreasonable by Rawls's own criteria. There is a serious conflict between freedom of religion and the equality of women. »¹⁶².

La tension réside donc dans la reconnaissance des doctrines compréhensives, particulièrement religieuses, et les inégalités de genre qui y sont inscrites surtout lorsque ces doctrines structurent

l'élaboration de principes de justice. C'est une des raisons qui amène S. M. Okin à porter un jugement globalement positif sur *Théorie de la Justice*.

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 508. Nous soulignons.

¹⁶⁰ *IPR*, p.598; 600-601.

¹⁶¹ Les considérations qui suivent s'appuient sur son texte « *Political Liberalism, Justice and Gender* », *op. cit.* ainsi que dans son ouvrage *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books, 1991.

¹⁶² « *Political Liberalism, Justice and Gender* », *op. cit.*, p. 31.

les relations de couple, familiales ou associatives. Si le domaine politique doit s'arrêter au seuil de ces associations (familiales, conjugales ou sur la base d'affinités compréhensives), car les relations internes qui y ont lieu sont du domaine privé et leur adhésion volontaire, il se pourrait, selon Okin, que Rawls soit amené à tolérer certains types de relations compréhensives qui instaurent des rapports hiérarchiques injustes envers les femmes¹⁶³. Nous retrouvons ici une des critiques les plus importantes des théories féministes qui dénoncent la distinction tranchée entre sphères privée et publique¹⁶⁴. Mais l'argument d'Okin va plus loin. L'existence de rapports de subordination au sein de la cellule familiale et plus particulièrement du couple¹⁶⁵, n'a pas que des conséquences privées. Ces rapports inégalitaires ont aussi des répercussions politiques, car il serait impossible de circonscrire ces rapports à la seule sphère privée en pensant qu'il n'existe pas de liens entre notre statut « familial » ou « marital » et notre statut citoyen.

La critique de Okin soutient que des rapports inégalitaires au sein du couple (ou au sein de toute autre organisation sociale) se soldent en une inégalité quant aux statuts et perspectives politiques des individus. Dès lors, en distinguant la culture familiale d'arrière-plan et le forum politique démocratique, Rawls permettrait une inégalité privée qui déboucherait sur une inégalité citoyenne. La distinction entre le domaine politique et privé ne serait finalement qu'illusoire, car, premièrement, l'inégalité privée impliquerait une inégalité politique et, deuxièmement, se contenter d'une simple égalité politique formelle laisserait substituer certaines inégalités privées illégitimes¹⁶⁶. Ces deux versants de la critique renvoient au statut ambigu de la famille au sein de la théorie politique rawlsienne.

¹⁶³ C'est en ce sens que Okin soutient que « Rawls does not apply the same strict criteria of reasonableness to comprehensives doctrines that involves considerable gender inequality that he does to those that threat people differently on racial and ethnic grounds », *ibid*.

¹⁶⁴ Sur ce point, voir C. Pateman, *The disorder of women: democracy, feminism, and political theory*. Stanford, California: Stanford University Press, 1989.

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 45. Ce qui pose problème ici n'est pas le fait qu'il existe des rapports de subordination entre les parents et les enfants (ce qui ne pose pas de problème si les droits et libertés de base sont respectés), mais plutôt les rapports de dépendance et de subordination psychologiques, sociaux et économiques entre les conjoints. Notons cependant que la famille est aussi une institution de reproduction des valeurs et principes sociaux basée sur l'exemplarité des parents en tant que modèles. De ce fait, l'inégalité entre conjoints peut avoir comme conséquence la reproduction de ce rapport de pouvoir aux générations futures.

¹⁶⁶ Critique déjà formulée par Marx. Voir Marx, K., *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006 (1843)

Deux points doivent cependant être soulignés face à cette critique. Premièrement, si le libéralisme rawlsien n'a pas à statuer sur le type de rapports qui s'établissent dans ces associations ou au sein de la famille et du couple, tous les individus sont protégés constitutionnellement par un ensemble de droits et libertés. Peu importe la doctrine compréhensive à laquelle les citoyens adhèrent, elle se doit d'être raisonnable, c'est-à-dire qu'elle doit être compatible avec les réquisits démocratiques fondamentaux. Il est donc impensable d'admettre quelque doctrine qui nierait ces droits envers quiconque¹⁶⁷. Les individus sont donc toujours porteurs de droits, peu importe leur allégeance compréhensive : « The adult members of families and other associations are equal citizens first : that is their basic position. No institution or association in which they are involved can violate their rights as citizens »¹⁶⁸. Mais, Rawls semble quelque peu optimiste quant à la suffisance de ces droits afin d'assurer l'égalité et la liberté des «minorités internes» à ces associations compréhensives et, par ricochet aux relations au sein de la famille.

Deuxièmement, et malgré la remarque précédente, la critique de Okin semble encore pertinente. Les droits et libertés qui constituent le cœur du libéralisme politique spécifient les contraintes assignées aux rapports politiques qu'entretiennent les citoyens d'une démocratie libérale. Il se peut donc qu'une même doctrine compréhensive soit raisonnable au niveau politique, par le respect des droits fondamentaux et la garantie d'un droit de sortie pour ses membres; mais qu'elle tolère ou fasse la promotion d'une certaine hiérarchie injuste dans ses rapports internes. Rawls soutient implicitement une telle position lorsqu'il opère une distinction conceptuelle entre la structure d'une association ou de la famille et les relations internes qui leur sont propres. Cette distinction lui permet d'affirmer que « The principles of political justice are to apply directly to this structure, but are not to apply directly to the internal life of the many associations within, *the*

¹⁶⁷ Par exemple, « (...) political principles (...) impose essential constraints on the family as an institution and guarantee the basic rights and liberties, and the freedom and opportunities, of all members ». *IPR*, p. 597. Dans le même paragraphe, Rawls souligne que ces droits, libertés et opportunités s'appliquent aussi aux associations religieuses. Voir aussi p.598-599. Il faudrait cependant s'interroger à savoir si les opportunités auxquelles tous les citoyens (peu importe leur sexe) ont droit doivent se traduire en un minimum social. Si Rawls veut être cohérent avec sa définition d'une conception politique libérale de la justice, nous devons répondre que oui. Ceci impliquerait que les femmes au foyer devraient pouvoir recevoir ce minimum social. Cette mesure permettrait au moins une certaine indépendance financière de celles-ci. Rawls souscrit à une telle mesure à la page 600.

¹⁶⁸ *IPR*, p.598.

family among them »¹⁶⁹. Ici se situeraient, selon l'interprétation d'Okin, les limites du libéralisme politique.

En ce sens, une doctrine compréhensive respectant les droits et libertés politiques de ses membres devrait être dite « raisonnable » et par conséquent tolérée, même si les relations internes qu'elle exige de ses adhérents sont visiblement inégalitaires ou sexistes. Un raisonnement identique peut être fait au sujet des relations familiales ou conjugales. Le libéralisme politique devrait, en principe, tolérer une association familiale ou conjugale qui permettrait à la femme d'accéder à des postes publics ou exercer ses droits et libertés politiques tout en maintenant qu'au sein du couple ou de la famille elle soit dépendante ou soumise à son mari. Mais ce que remarque Okin est qu'il est tout simplement illusoire de croire que la mise ne place mettre de principes garantissant l'égalité et l'autonomie politiques en tant que citoyen ou citoyenne est suffisant pour clore le débat sur les inégalités, car cela serait faire fi des inégalités de pouvoir et de dépendance ainsi que des rapports de subordination au niveau privé. La raison, que nous venons d'évoquer, est que nous ne pouvons séparer les sphères privées et politiques, car des inégalités ou des rapports de pouvoir injustes au niveau privé résulteront en des inégalités ou des restrictions au niveau politique. Dans les cas où la femme est soumise, dépendante ou subordonnée à l'homme au sein de la cellule maritale ou familiale, il serait déraisonnable de croire que ce rapport d'inégalité pourrait permettre une égalité publique. Si cette analyse est vraisemblable, la conclusion qui s'imposerait serait de bannir toute doctrine compréhensive qui structurerait les rapports sociaux sur des bases inégalitaires en vertu de l'inégalité démocratique qui en résulterait. Si nous voulons véritablement l'établissement d'une vie publique démocratique, il nous faut donc nous attaquer aux inégalités compréhensives et privées.

Bien entendu, un droit de sortie est toujours disponible¹⁷⁰. Mais, comme nous le remarquons plus tôt, nous pouvons être sceptiques quant à la possibilité réelle d'exercice d'un tel droit tant celui-ci exige un coût moral important de la part de la femme afin d'accéder à une véritable effectuation de ce droit. Le fardeau moral, social et psychologique qui lui incombe semble ici déraisonnable,

¹⁶⁹ *Ibid*, p.596. Nous soulignons.

¹⁷⁰ C'est la position de C. Kukathas pour qui la garantie d'un droit de sorti est non seulement nécessaire, mais aussi suffisante afin de reconnaître les associations contenant des relations hiérarchiques. Voir Kuthanas, K., «Are there any cultural rights? », *Political Theory*, Vol.20(1), 1992, p.105-132.

inéquitable et injustifié¹⁷¹. De ce fait, par un simple calcul rationnel, un individu pourrait choisir de rester dans un mode de vie hiérarchique et inéquitable qu'il ou elle n'approuve pas, si il ou elle juge que l'effort et/ou le coût moral et psychologique pour en sortir sont plus élevés que celui du statu quo. De plus, la garantie d'un tel droit de sortie ne règle pas les causes de l'inégalité politique. Au mieux, il constitue un dernier recours lorsque les individus ont épuisé tous les moyens et ressources disponibles afin de faire évoluer les structures compréhensives de leur communauté.

Sur ce point, il semble que la position rawlsienne se borne essentiellement à garantir les conditions d'exercice de l'autonomie politique sans pour autant en faire un idéal moral¹⁷². Mais ce qu'il entend par «conditions d'exercice» est intéressant pour nos propos. Un point essentiel que Rawls souligne est que l'adhésion des individus à tout type d'association doit être « volontaire ». Si les citoyens sont libres et égaux, on ne peut ni les forcer à adhérer à une conception du bien et aux associations relatives ni les contraindre à rester au sein de celles-ci¹⁷³. Il faut bien comprendre ce que Rawls entend par une « adhésion *volontaire* ». Dans une note en bas de page importante, il distingue entre une adhésion « *rationnellement* volontaire » et « *raisonnablement* volontaire »¹⁷⁴. L'adhésion est *rationnellement* volontaire si elle est un choix réfléchi dans certaines circonstances même si ces circonstances sont injustes. La deuxième est *raisonnablement* volontaire si elle implique un choix raisonnable dans des circonstances qui le sont aussi, c'est-à-dire justes. Rawls opte clairement pour cette deuxième interprétation : « (...) the text interprets « voluntary » in the second sense : affirming one's religion is voluntary when all the surrounding conditions are reasonable, or fair »¹⁷⁵.

¹⁷¹ C'est le point souligné par Okin dans *Is Multiculturalism Bad for women ?*, op.cit.

¹⁷² Remarquons qu'un libéralisme reposant sur une conception plus compréhensive de l'autonomie ne se bute pas à une telle critique. Par exemple, W. Kymlicka, tout en soulignant la valeur du contexte social et culturel pour les citoyens, soutient qu'une forme d'autonomie personnelle (et non seulement politique) relativement compréhensive est nécessaire au respect de soi-même et à l'adhésion et la poursuite d'un plan de vie véritablement significatif : «Our language and history are the media through which we come to an awareness of the options available to us; and their significance; and this is a precondition of *making intelligent judgements about how to lead our life*», *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 165. Nous soulignons.

¹⁷³ *Ibid*, p. 598, 599, 600.

¹⁷⁴ *Ibid*, p.599 note 68.

¹⁷⁵ *Ibid*.

Le problème pratique est donc de distinguer ces deux types d'adhésion volontaires. Plus particulièrement, de savoir si le choix est subjectivement *et* objectivement volontaire. Il semble assez risqué de déterminer l'état mental (le choix volontaire subjectif) à partir des indices externes accessibles à tout observateur (le comportement public de l'acteur). Une personne peut déclarer publiquement son libre choix tout en subissant un ensemble de contraintes et de pressions sociales qui l'« oblige » ou la contraignent à agir de telle manière. Il est donc difficile de valider ou d'invalidier l'aspect subjectif de la volonté sinon en demandant à l'agent si réellement, de son point de vue, l'action ne lui fût pas imposée, si elle résulte d'un libre choix.

Les conditions et circonstances objectives du choix sont, peut-être, plus faciles à cerner. Il s'agirait de déterminer quels types de biens premiers seraient nécessaires afin de permettre des circonstances et conditions justes et raisonnables de choix ainsi que de s'assurer que ces conditions soient effectives dans le contexte du choix. On peut ainsi penser que la liste de biens premiers qui est proposée par Rawls ainsi que de réelles opportunités et capacités d'exercice de nos droits et libertés devraient être garanties à tous par l'État. Nous rejoindrions ici la notion de « capacité » développée par A. Sen. Il s'agirait non seulement de donner aux citoyens les moyens formels et substantiels de déterminer et réviser leurs choix, mais aussi de mettre en place une structure institutionnelle qui les protégerait contre toute contrainte injuste en insistant sur les moyens et capacités réelles de déterminer quel type d'existence ils désirent mener parmi un ensemble de possibilités. Jusqu'où devrait aller la mise en place de telles opportunités reste cependant en suspens chez Rawls, mais nous pouvons penser, qu'aux niveaux politique et institutionnel, la théorie rawlsienne ne pourrait soutenir et tolérer l'existence d'associations ayant une structure injuste qui supposerait une adhésion qui n'est pas raisonnablement volontaire.

Est-ce suffisant afin de sauver la théorie rawlsienne face aux critiques féministes? Devrait-on, à la lumière de cette critique, élargir le domaine du libéralisme et abandonner son aspect strictement « politique » ? Il est bien difficile de savoir si le libéralisme rawlsien est à même de répondre aux critiques d'Okin sans devoir abandonner son caractère strictement politique. Ce qui est en jeu ici est non seulement le domaine du politique (à savoir si celui-ci devrait s'imposer aux relations privées que les individus entretiennent dans les associations de la société civile); mais, plus profondément, à ce qui justifie ce domaine. Rappelons que Rawls a restreint le domaine

d'application du libéralisme, car il pensait, probablement avec raison, que la théorie de la justice-comme-équité était finalement elle-même une doctrine compréhensive. La valeur d'autonomie, qui en constituait son idéal moral, devait être recherchée par tous dans tous les domaines de leur existence. Mais, dans ce cas, le libéralisme devenait une conception du bien qui englobait plus ou moins complètement tous les domaines. Rawls a raison de souligner qu'une telle conception n'aurait probablement aucune chance d'être légitimée par l'ensemble des citoyens d'une société marquée du fait du pluralisme même si elle peut sembler désirable à la majorité.

Ce qui est finalement en jeu avec la critique de Okin est de savoir si en abandonnant l'autonomie comme idéal compréhensif Rawls ne permet pas, par le fait même, à certaines injustices d'advenir. Selon Okin, le retranchement du libéralisme dans le seul domaine politique et l'abandon d'un idéal compréhensif d'autonomie est compatible avec une subordination des femmes (ou de tout autre groupe marginalisé) dans la sphère conjugale, familiale ou associative. Ainsi, nous pourrions imaginer un couple dans lequel l'épouse peut tout à fait user librement et sans contrainte de ses droits civils et politiques tout en étant dans un état subordonné vis-à-vis son mari. Dans ce cas, l'inégalité privée ne déborderait pas sur l'inégalité politique et publique.

Au libéralisme politique rawlsien, Okin opposerait donc un libéralisme compréhensif qui, même si nous pouvons douter que celui-ci fasse l'objet d'un consensus par recoupement, mettrait de l'avant un rôle accru des instances étatiques dans l'établissement des idéaux d'égalité et de liberté à tous les niveaux sociaux. Le dilemme n'est pas facile à trancher et les implications des deux positions multiples.

Cependant, si nous suivons à la trace les conséquences de la théorie rawlsienne que nous avons mises en lumière, nous devons souligner que ce qu'elle tolère est plus circonscrit que l'on ne le pense et que les idéaux d'*égalité et d'autonomie politique* peuvent mitiger les rapports de domination sans toutefois tous les abolir¹⁷⁶. Premièrement, si le libéralisme politique est centré sur l'égalité politique et institutionnelle, il se doit de discriminer toute forme d'association qui irait à l'encontre de ce type d'égalité. Si la thèse de Okin est justifiée, nous devons envisager l'impossibilité de tolérer des associations compréhensives qui comporteraient des rapports de

¹⁷⁶ Rappelons qu'une doctrine qui ne respecterait pas l'égalité et l'autonomie politique de ses membres serait *de facto* déraisonnable et donc incompatible avec le libéralisme politique.

pouvoir résultant en des relations politiques inégales, car, bien que privées, nous devons tenir compte du fait que ces inégalités auront des répercussions publiques et politiques. De ce fait, tolérer un type de rapports inégalitaires (même s'ils procèdent de la sphère associative) serait, d'un point de vue rawlsien, tolérer qu'il puisse exister certaines institutions restreignant le libre exercice de notre citoyenneté. Si le statut politique est le centre d'intérêt du libéralisme politique, tout rapport de pouvoir privé ou public qui en restreindrait l'autonomie et l'exercice serait donc illégitime. En ce sens, sur la base d'une égalité politique, le libéralisme politique n'a pas à reconnaître une conception compréhensive qui au niveau privé institue des rapports de subordination ou de dépendance entre adultes.

Deuxièmement, si la théorie rawlsienne admet la légitimité des associations compréhensives, elle ne le fait que sous la condition que l'adhésion de leurs membres soit volontaire. Comme nous l'avons remarqué, cette adhésion doit être *raisonnablement* volontaire, c'est-à-dire que les conditions mêmes de son exercice sont justes. Un individu doit donc pouvoir librement se « désengager », s'il le désire, de sa communauté ou de son association compréhensive. Si nous tenons pour acquis que des rapports de pouvoir inégaux ont une incidence sur les capacités sociales, psychologiques, économiques et politiques des individus, il nous faut donc en conclure qu'une telle asymétrie au niveau des rapports privés ou publics influe sur la possibilité d'une adhésion véritablement volontaire. Les conditions d'adhésion ou de sortie d'une association sont donc tributaires du type de rapport de pouvoir qui s'y noue. Si cette adhésion doit être raisonnablement volontaire, les rapports de pouvoir qui en déterminent l'extension doivent eux aussi être raisonnables. De ce fait, il n'y a qu'un pas pour dire que les rapports qui encadrent les relations des membres d'associations compréhensives sont eux-mêmes du domaine politique, car leur structure influence directement l'adhésion ou la sortie de ces associations ainsi que le type d'égalité citoyenne que nous avons dans l'espace public¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Notons par ailleurs que Rawls ouvre timidement la porte à une extension de l'application des principes de justice quand il affirme que « This is not to deny that there are appropriate conceptions of justice that do apply directly to most if not all associations and groups, as well to various kinds of relationships among individuals. Yet these conceptions of justice are *not* political conceptions. In each case, what is the appropriate conception is a separate and additional question, to be considered anew in each particular instance, given the nature and the role of the relevant association, group, or relation ». *IPR*, p.597, nous soulignons. Il n'est pas aisé de comprendre ce que Rawls entend par cette citation et de savoir quel type de conception de la justice s'appliquerait sur quel type d'association ou de relation. Cependant, Rawls fait ici une distinction entre les types d'associations ou de groupes présents dans la société civile et le type de relations qu'entretiennent les individus entre eux.

Il existe donc une tension entre les inégalités privées ainsi qu'associatives et les idéaux moraux qui sont le cœur du libéralisme politique. Mais nous ne croyons pas que la théorie rawlsienne propose une complète immunité aux doctrines compréhensives. Le caractère fondamental et réciproque des droits et libertés politiques, la nécessité d'assurer une adhésion raisonnablement volontaire aux associations ainsi que l'impossibilité de garantir une véritable égalité politique sans égalité privée ou associative restreignent fortement ce qu'une théorie libérale peut tolérer en fait de rapports de pouvoir. Si notre analyse est fondée, nous pourrions admettre qu'un libéralisme strictement politique permette de déterminer et rejeter plusieurs types de rapports de pouvoir injustes sans pour autant faire la promotion d'un idéal compréhensif d'autonomie. En ce sens, le libéralisme politique rawlsien ne pourrait tolérer certaines associations et relations sociales qui limiteraient l'égalité et la liberté politiques des citoyens et citoyennes. Par contre, s'il ne désire pas glisser vers un idéal compréhensif, il se devrait d'admettre que certains individus puissent choisir volontairement, c'est-à-dire dans des circonstances de choix raisonnables, d'adhérer à certaines associations qui sont structurées selon des rapports de pouvoir hiérarchiques. Les limites du libéralisme politique seraient donc données par le libre choix des individus quant aux types de relations sociales dans lesquels ils ou elles veulent volontairement évoluer au sein des domaines privé et associatif¹⁷⁸.

13. Critique II : Pluralisme et Critère de Réciprocité.

Nous voudrions maintenant examiner de plus près un deuxième ensemble de critiques qui concerne plus particulièrement les contraintes associées à la raison publique. La justification publique de nos positions politiques ne peut être totalement aléatoire. Dans un contexte démocratique, une raison, c'est-à-dire un argument ayant un poids normatif en faveur de *X*, doit avoir une certaine force de conviction pour notre auditoire si elle aspire à être véritablement publique. En ce sens, elle ne peut être seulement une bonne raison *pour moi*, mais aussi pour les autres, c'est-à-dire qu'elle doit établir un lien normatif entre son contenu et la proposition qu'elle cherche à justifier du point de vue de notre auditoire. Ceci pose le problème de comprendre

¹⁷⁸

comment des points de vue compréhensifs et/ou minoritaires pourraient appuyer une certaine position politique face à un auditoire majoritaire ne partageant pas ses présupposés normatifs et adjudicatoires. Comment défendre une position qui repose sur une conception du monde sans travestir mes raisons véritables afin de les mouler à celle de la majorité. Ces questions sont bien soulevées dans les écrits de la philosophe I.M. Young¹⁷⁹.

Le cœur de la double critique de Young est que le libéralisme politique est implicitement exclusif. En interprétant les normes et critères délibératifs sur la base de concepts idéologiquement chargés de « neutralité », de « réciprocité » ou de « raisonnabilité », la raison publique rawlsienne prend appui sur une conception particulière des agents moraux et sur une forme privilégiée de dynamique politique. Ce faisant, elle discrimine les acteurs sociaux selon cette conception, créant ainsi de l'exclusion. Si l'idéal démocratique est de favoriser l'inclusion dans les procédures de prise de décision commune, la théorie rawlsienne se révélerait incapable de soutenir ses ambitions. Examinons de plus près cet ensemble de critiques.

13.1 Inclusivité et différence chez I.M. Young

La position de Young se base sur une défense de la « différence » comme ressource démocratique. Contre ceux qui pensent que le fait du pluralisme ne peut résulter ultimement qu'en l'implosion de la communauté de valeur¹⁸⁰, une perte de la mémoire collective¹⁸¹, en un repli des citoyens sur leurs identités particulières¹⁸² ou, plus généralement, un appauvrissement de la démocratie, Young soutient que les différentes identités constituent autant de perspectives sociales pertinentes et légitimes. La démocratie ayant pour but le meilleur accord possible entre

¹⁷⁹ Pour les sections qui suivent, nous nous baserons sur les textes suivants : « Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy » in S. Benhabib (dir.), *op. cit.*, 1996, p.120-135 (CO); « Difference as a Ressource for Democratic Communication » in, J. Bohman et W. Rehg (dir.), *Deliberative Democracy. Essays on reason and Politics*, op.cit., 1997, p.383-406 (DR) et *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000 (ID).

¹⁸⁰ A. McIntyre, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1985

¹⁸¹ J. Beauchemin, *La société des identités. Éthique et Politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004.

¹⁸² M. Gauchet., *Démocratie et Religion*, Paris Gallimard, 2001. Cette position, quelque peu conservatrice, est surprenante de la part de celui qui se faisait jadis le héraut du conflit comme fondement de la démocratie.

des personnes ayant des points de vue divergents, l'inclusion des multiples perspectives sociales peut constituer des ressources essentielles pour l'idéal démocratique.

Afin d'appuyer sa thèse, Young commence par faire une distinction entre une « *politique de l'identité* » et une « *politique de la différence* ». Ces deux positions s'élaborent à partir d'une critique de l'universalisme abstrait propre aux Lumières¹⁸³. L'idée est que cet universalisme se base sur une définition individualiste et humaniste de l'être humain qui n'est pas à même d'intégrer l'ensemble des perspectives sociales. Se référant aux travaux de Michel Foucault, Young démontre magistralement comment cet idéal universel abstrait se sédimente en normes implicites et, par conséquent, en exclusion. Aucune norme n'étant neutre, l'idéal universel de la modernité repose en fait sur un ensemble de rapports de pouvoir et d'exclusion qui avantagent implicitement un certain segment de la communauté. En outre, cette « idéologie » normative tend à imposer une norme culturelle et sociale qui dévalorise les mouvements hétérodoxes. De ce fait, l'ensemble des pratiques et discours qui traversent nos sociétés sont implicitement évalué à l'aune de critères de normalité qui, finalement, ont tendance à être calqués sur la majorité¹⁸⁴.

En réponse à ces rapports de pouvoir implicites ou explicites s'effectue une polarisation des individus marginalisés et une demande de reconnaissance ancrée sur une *politique de l'identité*. La non-reconnaissance de la singularité identitaire des membres de groupes marginalisés les conduit à se regrouper au sein de communautés identitaires en construisant ainsi une identité positive d'eux-mêmes et donc une affirmation de leur identité propre. Un sentiment d'auto- et d'interconfirmation de notre identité devient donc possible par le recours à des micro-communautés distinctes de la communauté politique. Au plan politique, cela se traduit par une voix plus forte dans l'espace public, une critique de la logique de l'égalité abstraite et du modèle

¹⁸³ On peut retracer l'origine de cette critique chez les philosophes du soupçon (Marx, Freud, Nietzsche). Plus particulièrement dans la critique de Marx des droits de l'homme comme égalité abstraite permettant et légitimant des rapports de pouvoirs inégaux dans les sphères privée et civile sous l'illusion d'une égalité purement politique.

¹⁸⁴ Remarquons que I.M. Young ne recourt pas à des entités abstraites ou métaphysiques tels une superstructure, un épistémè ou le « marché ». L'exclusion est la résultante de rapports de pouvoirs implicites aux droits et principes ainsi qu'aux institutions, discours et pratiques qui les rendent publics. Voir *ID*, p.33-36

universaliste ainsi que par la demande de reconnaissance de la pluralité des identités par un ensemble de politiques et de droits collectifs¹⁸⁵.

Mais cette politique de l'identité produit elle-même, malgré les ambitions légitimes qui l'animent, des effets qui minent sa crédibilité et entraîne finalement en trois apories. Premièrement, dans le cadre d'une telle politique, l'identité d'un groupe tend à se cristalliser selon une ligne de démarcation entre « Nous » et les « Autres ». Si cette tendance est interne à tout groupe¹⁸⁶, le problème surgit lorsque cette distinction s'ancre dans des traits essentialistes provoquant une fixation de l'identité sur des caractéristiques nécessaires et substantielles.

Deuxièmement, la substantialisation des groupes sur la base de traits identitaires ne concorde pas avec le fait que beaucoup d'individus « classés » en catégories communautaires n'accordent pas une priorité fondamentale à ces traits identitaires. Ainsi, comme l'a démontré C. Mouffe, l'identité des individus est le fruit d'un réseau complexe de positions (qui sont aussi des vecteurs de pouvoir) s'instanciant diversement selon les situations sociales dans lesquelles ces mêmes individus évoluent¹⁸⁷. Par ailleurs, il n'est pas dit qu'un trait identitaire particulier sera systématiquement mis de l'avant en tout temps. Nous ne nous représentons pas exclusivement selon notre classe sociale, notre orientation sexuelle, notre genre ou notre appartenance culturelle. Selon le contexte, nous mettons de l'avant une facette identitaire parmi la myriade qui nous constituent selon que celle-ci est brimée ou non reconnue. En outre, ceci n'implique pas que parce qu'un certain trait n'est pas explicite ou prioritaire dans notre discours que celui-ci soit sans valeur pour l'individu. Notre « palmarès d'allégeances » identitaires est bien sûr hiérarchisé, mais

¹⁸⁵ Remarquons, que cette demande de reconnaissance de l'identité politique ne repose pas seulement sur l'affiliation culturelle ou ethnique. Les dernières années ont vu fleurir de multiples demandes de la part de divers groupes associés autour de revendications portant sur l'identité sexuelle ou son orientation, les handicaps physiques ou mentaux, l'âge (les jeunes, les aînés et le fossé générationnel), les classes socialement ou économiquement défavorisées, etc. En fait, toute politique publique qui résulterait systématiquement en des rapports de pouvoir et d'exclusion jugés illégitimes à l'aune des idéaux d'égalité et de liberté devrait être sinon abolie, du moins amendée.

¹⁸⁶ Pour une liste sommaire des universaux structurels d'un point de vue de l'anthropologie cognitive (dont le critère d'autochtonie délimitant le « Nous » et l'« Autre »), voir W.E. Paden, « Universals revisited : Human behaviors and cultural variations », *NUMEN*, 48(3), 2001, p.276-289.

¹⁸⁷ Voir C. Mouffe, « Féminisme, citoyenneté et démocratie plurielle » in T-H. Ballmer-Chao et al., *Genre et Politique. Débats et perspectives*, op.cit., p.167-202. Voir aussi, S. Benhabib, « On the Use and Abuse of Culture » in *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, op.cit., p.5-11.

ce classement est relatif à la position sociale que nous occupons et le contexte de reconnaissance sociale¹⁸⁸.

Ceci comporte un corollaire politique important. Si l'identité peut être décrite comme une auto-interprétation contextuelle de la représentation que nous avons de nous-mêmes, nous devons admettre qu'elle peut être multiple. Ce point est décisif, car, premièrement, il implique qu'au sein d'une même communauté identitaire les intérêts puissent diverger entre les membres. De cette interprétation, les agents tireront des conclusions diverses sur ce qu'il importe de faire afin de mettre en valeur et de faire évoluer l'identité communautaire. Deuxièmement, une conception essentialiste de l'identité tend à ignorer la diversité entre les groupes identitaires. D'où ici le danger d'une politique de l'identité qui enclave les membres de ces communautés dans des rôles identitaires fixes faisant ainsi fi de la pluralité. Il existe donc un danger réel. En reconnaissant certains groupes sur la base de traits essentiels, nous figeons l'identité communautaire dans un cadre qui, premièrement, se base sur des stéréotypes essentialisés par les membres eux-mêmes et, deuxièmement, une telle réification de l'identité ne permet pas aux membres dissidents ou divergents une remise en question de cette identité¹⁸⁹.

C'est afin d'éviter les pièges d'une identité sédimentée que Young propose une distinction entre « *identité* » et « *différence* ». Une « politique de la différence » reconnaît le rôle central de l'identité collective dans la représentation de soi qu'ont les individus. Cependant, pour Young, ce qui caractérise l'identité collective est le fait que « what makes the group a group is the relation in which it stands to others »¹⁹⁰. En ce sens, il ne s'agit pas de comprendre cette identité en termes de caractéristiques nécessaires et suffisantes, mais plutôt en termes relationnels, c'est-à-dire dans les rapports de pouvoir qui s'établissent dans les relations inter- et intra-

¹⁸⁸ Par exemple, M. Seymour a bien montré, contre W. Kymlicka, que l'allégeance nationale, comme trait identitaire parmi tant d'autres, n'a pas à être prioritaire afin d'avoir une valeur pour les individus. Premièrement, parce que bien souvent celui-ci est pris pour acquis du fait de notre statut majoritaire et, deuxièmement, parce que ce trait ne devient saillant que lorsqu'il est mis en danger quand l'élément national se trouve systématiquement dévalué. Voir M. Seymour, « Qui a peur des droits collectifs ? », *Terminogramme*, Publications du Québec, nos 95-96, 2001, p. 37-60.

¹⁸⁹ La conséquence politique de ce type de reconnaissance est bien mise en valeur par L. Green (« Les minorités internes et leurs droits » in *Lekton. Le Défi du Pluralisme*, vol. 3(2), 1993, p. 81-103) où l'auteur montre comment l'attribution de droits collectifs sur la base de traits identitaires essentiels résulte en une sédimentation de l'identité et, surtout, en une injustice envers les membres réformistes. D'où l'importance de ne pas soumettre les droits et libertés à la reconnaissance des groupes. Voir aussi S. M. Okin, « Is Multiculturalism Bad for Women ? », *op.cit.*

¹⁹⁰ *DR*, p.389.

communautaires. Plus particulièrement, la philosophie politique doit s'attaquer aux relations de hiérarchisation et d'inégalité (sociales, de pouvoir ou distributives) qui se déploient dans la dynamique sociale quand certains groupes minoritaires se retrouvent systématiquement marginalisés dans leurs relations avec la majorité¹⁹¹.

Cette conception relationnelle de l'identité dans une théorie de la différence met en évidence le caractère perspectiviste du point de vue social :

« Individuals in each social location experience one another, their group relations and events, and the institutions in which they move in particular ways; their cultural and material resources afford them differing assumptions from which to process their experiences or different terms in which to articulate them. »¹⁹²

Selon Young, la perspective sociale ne détermine pas un contenu spécifique ou substantiel. Plutôt, nous devrions la comprendre comme « a set of questions, kinds of experiences, and assumptions with which reasoning begins, rather than conclusions drawn »¹⁹³. De ce fait, nos jugements pratiques ou théoriques sont toujours situés. Nous partons d'un ensemble de croyances (explicites ou implicites) qui nous « informent » sur la manière de voir et d'évaluer le monde (point de vue descriptif) ainsi que ce que nous devrions y rechercher ou comment nous devrions y agir (point de vue normatif).

Cela dit, du fait de nos identités plurielles, nous pouvons avoir différentes perspectives sociales selon les types de croyances d'arrière-plan qui sont en jeu¹⁹⁴. Un même individu pourra évaluer une même situation selon les traits saillants de son identité axiologique qui se trouveront interpellés. Le fait est que nous ne sommes pas toujours confrontés à notre identité sexuelle,

¹⁹¹ I.M. Young ne nous dit pas que tous les membres de ces groupes partagent des « positions » identitaires identiques. Notre identité individuelle est multiple, car reposant sur un ensemble de traits ou de positions (race, orientation sexuelle, classe sociale, religion, âge...) qui, parfois, se recoupent. En ce sens, nous appartenons à plusieurs groupes selon le trait identitaire le plus saillant dans un contexte particulier. Cette modularité de l'identité permet donc une certaine autonomie au sujet. Sur ce point, voir *DR*, p. 385-387 et S. Benhabib, *op.cit.*, p.5-24.

¹⁹² *DR*, p.394.

¹⁹³ *Ibid*, p.395.

¹⁹⁴ D. Ivison propose aussi une telle interprétation : « Dialogue between these differences prompts awareness of the diverse ways in which rules are interpreted and applied. This prompts awareness to the aspectual nature of public debate ; each claim is only ever a partial re-description of the issue at stake from a particular vantage point », *Postcolonial Liberalism op.cit.*, p.83

économique ou physique, car bien souvent elle est tenue pour acquise. Un trait identitaire ne devient saillant que lorsqu'il est systématiquement mis en évidence par un déni de reconnaissance de sa singularité. C'est dans les cas où ce trait est toujours nié par les normes, valeurs et pratiques qui encadrent la coopération sociale que l'identité devient le lieu d'une réclamation de justice.

Ces multiples perspectives deviennent d'autant plus importantes quand la délibération se penche sur certains objets ou pratiques qui ne posent aucun problème à la majorité, mais qui sont perçus comme discriminatoires ou injustes par la minorité. Cette multiplicité des perspectives résulte en ce que M. Williams nomme justement des « conflits relatifs aux significations sociales des pratiques »¹⁹⁵, c'est-à-dire que les diverses perspectives sociales qui sont consubstantielles d'une société pluraliste entraînent des désaccords portant sur l'interprétation que nous devons donner aux enjeux et normes sociales¹⁹⁶.

Cela dit, ces conflits ne portent pas généralement sur les normes démocratiques en tant que telles. Ce point est important, car la plupart des perspectives sociales adhèrent effectivement aux idéaux démocratiques. Ce qui importe est le fait que ces perspectives marginalisées remettent en question des politiques et des pratiques sociales qui ont pour effet l'exclusion ou la non-reconnaissance de certains groupes sociaux au nom même de ces idéaux démocratiques.. Young ne soutient donc pas que le problème des théories libérales soit au niveau de leur exigence démocratique (au niveau du consensus par recoupement, pour reprendre le vocabulaire rawlsien); mais plutôt qu'elles ne sont pas cohérentes avec ces normes. En ce sens, et malgré le consensus démocratique, il n'y aurait pas de signification sociale univoque des objets et

¹⁹⁵ M. Williams, « Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée » in *Philosophique*, vol.29 (2), 2002, p. 215-250

¹⁹⁶ Un exemple éclairant est les débats sur la pertinence des recommandations de la Commission Stasi sur le port des symboles religieux dans l'espace public français. Particulièrement, le port du voile (*hijab*) à l'école (haut lieu de la laïcité républicaine) par les jeunes musulmanes suscita une grande controverse. D'un côté, certains y voyaient un symbole de domination masculine et religieuse qui déniait l'épanouissement et l'autonomie des femmes. De l'autre, certains voyaient dans le hijab un symbole d'affirmation identitaire et même un outil de progrès et de changement socio-religieux dans le cadre même de l'identité musulmane. Vraisemblablement, le débat fut un dialogue de sourd. Sur ce point, voir l'excellent ouvrage de F. Gaspard et F. Khosrokhavar, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 2003. À noter, que les auteurs signalent pertinemment que tout le monde donna son avis sur la question, sauf les jeunes musulmanes.

contraintes implicites ou explicites de la délibération et l'on peut penser que la procédure de délibération ou l'interprétation symbolique peut être *elle-même* l'enjeu d'un conflit.

La politique de la différence proposée par Young a aussi une autre implication importante pour notre conception de la démocratie. Traditionnellement, selon Young, la délibération politique se fonde sur le modèle de la joute argumentative. La sphère politique étant l'arène où s'échangent des arguments, le plus « fort » l'emportant. Cependant, la critique de Young est que ce mode de délibération est essentiellement tributaire d'une tradition –occidentale– qui inévitablement muselle d'autres types de communication. Il existerait donc, au sein même de l'idéal politique moderne, un rapport de pouvoir implicite résultant dans l'exclusion de certains modes discursifs ne se conformant pas aux canons argumentatifs. Reconstruisons son argumentaire.

Comme nous l'avons souligné, tout discours ou pratique est situé. Il implique nécessairement un arrière-plan de présupposés sur ce qu'il convient de croire, sur ce qu'est ou devrait être la réalité sociale. De plus, cet arrière-plan nous est « donné » par une série de processus de socialisation (la tradition, l'éducation, la culture, etc.) qui encadrent et déterminent certaines règles de communication considérées comme les plus aptes à l'expression de notre point de vue. Mais l'argument de Young va plus loin. Elle nous dit que cet arrière-plan n'influe pas seulement sur nos croyances de base et les intérêts qui s'en suivent, mais aussi sur la manière dont nous les exprimons publiquement. La critique est donc que la délibération publique est biaisée en tant qu'elle prend pour acquis un certain modèle discursif comme étant le seul convenable dans l'arène publique : « Speech that proceeds from premise to conclusion in a orderly fashion that clearly lays out its inference structure is better than other speech »¹⁹⁷.

Young est sévère lorsqu'elle tente de définir le modèle discursif implicite à la démocratie délibérative. Celui-ci serait basé sur la confrontation, compétitif, froid, contre l'expression de nos sentiments, ne prendrait pas en compte l'ancrage corporel de nos expressions (*bodily-expressiveness*), purement logique, etc. De plus, ce mode argumentatif serait propre à une certaine partie de la population :

¹⁹⁷ CO, p. 124

« The speech culture of white-middle-class men tends to be more controlled, without significant gesture and expression of emotion. The speech culture of women and racial minorities, on the other, tends to be more excited and embodied, more valuing the expression of emotion, the use of figurative language, modulation of tone voice, and wide gesture »¹⁹⁸.

Si la position de Young est valide, elle porte un dur coup aux théories traditionnelles de la délibération. Même dans le cadre d'une théorie idéale où la question de la juste répartition des ressources aurait été réglée et où aurait été admise une pluralité de voix identitaires, il demeurerait que le mode argumentatif privilégié serait discriminatoire. Le problème qui se pose désormais est qu'en conservant une approche argumentative de la délibération nous nous basons sur une approche culturellement biaisée qui, implicitement, exclut d'autres types de communications tout aussi légitimes¹⁹⁹.

Afin de dépasser cette aporie, Young propose un modèle « communicationnel » de la délibération. Celui-ci est basé sur trois types de communication qui pourraient s'adjoindre à la simple argumentation : la salutation (*Greetings*), la rhétorique et la narration (témoignage ou récit).

Le mode discursif basé sur la salutation est un préliminaire à la délibération elle-même²⁰⁰. Il consiste en un ensemble de gestes, d'expressions ou d'attitudes qui démontrent premièrement notre reconnaissance d'autrui comme un interlocuteur et, deuxièmement, notre motivation à dialoguer dans le respect et la compréhension mutuelle. Il comprend des gestes symboliques comme les poignées de main ou les accolades; des attitudes telles que l'empathie, l'écoute attentive du point de vue de l'autre ou le respect des droits de parole ainsi que des expressions comme les sourires, les gestes de politesse ou la déférence. Sans nier son importance dans un contexte de résolution de conflit délibératif, nous croyons que la salutation doit être considérée plus comme une vertu délibérative que comme un type particulier de communication, car elle

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Pour une position semblable, voir M. Williams, *op.cit.*

²⁰⁰ Le paragraphe qui suit est basé sur *ID*, p. 57-62.

n'implique pas de « contenu sémantique » au sens propre. Elle n'implique que la reconnaissance d'autrui comme interlocuteur digne de respect et d'écoute.

Plus importantes pour notre propos, la rhétorique et les émotions sont de véritables modes de communication qui expriment d'authentiques façons de rendre compte de notre point de vue évaluatif, de nos critiques, aspirations et attentes²⁰¹. L'élément rhétorique, bien qu'ayant mauvaise presse, doit être compris comme une tentative de se placer dans la position de notre auditoire afin de démontrer la compatibilité de nos arguments vis-à-vis ses prémisses compréhensives. Selon Young, la rhétorique est une importante source discursive, car elle contribue à deux éléments essentiels d'une délibération ouverte et véritablement publique. Premièrement, elle peut servir à dévoiler le contexte particulier dans lequel évolue le locuteur afin de faire comprendre à son auditoire l'origine de ses arguments. Ceci permet aux interlocuteurs, par un mouvement d'empathie, de s'identifier avec le locuteur afin d'évaluer pleinement la teneur de ses arguments²⁰². Deuxièmement, la rhétorique peut être un élément discursif légitime lorsqu'elle opère un lien empathique entre le discours du locuteur et les émotions des autres délibérants. Si les émotions peuvent être autant des éléments importants de la motivation morale que des « révélateurs » quant à la teneur morale de certains états de fait, la thèse de Young a sa pertinence. Elle permet de penser comment certaines émotions communiquées par la locutrice peuvent être l'expression de jugements moraux dans un autre idiome discursif que l'argumentation classique²⁰³.

²⁰¹ *Ibid*, p.64-69.

²⁰² M. Williams donne l'exemple éclairant de la sénatrice afro-américaine Carol Mosley-Braun qui, devant le Sénat américain, critiquait le renouvellement d'un brevet concernant l'insigne d'une organisation sociale du sud des Etats-Unis. Le problème que soulevait C. Mosley-Braun était que cet insigne comprenait une image du drapeau confédéré. Celle-ci entreprit sur le mode d'un récit narratif de raconter avec empathie ses origines sociales ainsi que celle des afro-américains. Elle ajouta un point important : la teneur symbolique du drapeau confédéré. Là où la majorité du Sénat n'y voyait qu'une image historique évoquant l'identité sudiste, Mosley-Braun souligna que pour les afro-américains, le drapeau confédéré renvoyait à des siècles d'oppression et qu'ils ne pouvaient faire une distinction entre le symbole, sa signification sociale et ce à quoi dans leur histoire particulière il renvoyait : l'esclavagisme. La sénatrice dans son plaidoyer fit amplement usage des modes narratifs et rhétoriques, car un tel enjeu la renvoyait inévitablement à des valeurs et blessures si profondes que l'émotion était le seul mode d'expression et de communication possible. Voir M. Williams, *op.cit*, p. 239-247 pour plus de détails.

²⁰³ Les limites de cette maîtrise et, peut-être surtout, de nos connaissances sur le sujet, ne nous permettent pas de développer entièrement ce point. Cependant, notons qu'il n'est pas impossible, en suivant Hume, d'analyser les émotions comme une partie importante, sinon essentielle, de la motivation morale. Du moins, nous devons en tenir compte dans notre analyse de la psychologie morale. De même, nous ne voyons pas pourquoi les émotions ne

Enfin, le modèle communicationnel de Young inclut la narration comme mode pertinent de délibération²⁰⁴. Celui-ci peut prendre la forme du récit ou du témoignage. Le récit est une reconstruction narrative d'un événement particulier. En ce sens, il ne part pas de prémisses universellement acceptables d'où nous pourrions dériver des arguments pertinents. Elle s'apparente plutôt à une histoire qui laisse transparaître ou qui dévoile des raisons considérées comme pertinentes pour le locuteur. Le témoignage est semblable au récit, mais conjugué à la première personne. Il permet au locuteur d'articuler des raisons subjectives relatives au monde vécu par une mise en forme narrative où sa propre expérience constitue l'ancrage. L'aspect narratif de la délibération permet donc de mettre en lumière l'expérience vécue des individus, de révéler les sources morales et subjectives de cette expérience et, finalement, de donner corps à la multiplicité des points de vue et des perspectives sociaux²⁰⁵.

pourraient avoir une teneur cognitive au sens qu'elles ne seraient pas simplement des réactions spontanées ou biologiques associées à un comportement. En fait, il est difficile de donner sens à une telle interprétation du rôle des émotions, car nous ne comprendrions pas pourquoi nous avons une émotion particulière dans des circonstances particulières. Si nous excluons certains cas pathologiques, les émotions doivent être comprises comme des « réactions » à certains états de fait réels ou possibles. Ceci impliquerait qu'il existe un lien entre l'état du monde et l'émotion correspondante. La question est de savoir quel type de lien en jeu. Soit nous établissons un lien causal, mais dans ce cas nous ne comprendrions pas pourquoi ce ne sont pas tous les individus qui ont les mêmes émotions par rapport au même état du monde (par exemple, pourquoi tous les individus ne sont pas amoureux des mêmes personnes). Soit le lien est normatif et dans ce cas, nous devons admettre que nous avons certaines raisons (peut-être implicites) d'avoir certaines émotions. Ainsi, « Avoir peur de X » ne serait compréhensible que si nous avons des raisons, explicites ou implicites, de craindre X ou de voir un danger potentiel dans X. Les émotions, dans une telle théorie, seraient inférées d'un état du monde qui serait en lui-même ou que nous jugerions implicitement comme ayant une certaine valeur (positive ou négative). Ceci n'implique pas que nos émotions aient une validité intrinsèque, car nous pouvons nous tromper dans notre « évaluation » émotionnelle. Dès lors, nos émotions peuvent être corrigées par d'autres croyances (par exemple, si j'ai peur de X parce que j'évalue négativement X quant au danger qu'il constitue pour moi et que, suite à d'autres croyances, je réalise que X est inoffensif; mon émotion aura été corrigée et deviendra « appropriée »). Nous sommes bien conscients qu'une telle position est incomplète et ouvre la porte à de nombreuses interrogations. Notons aussi que Rawls n'est pas réfractaire au rôle des émotions dans la description de notre psychologie et motivation morale. Voir *TJ*, p.519-524.

²⁰⁴ Sur ce point, voir aussi J.D. Welleman, « Narrative Explanation », *The Philosophical Review*, Vol.112 no.5, 2003, p. 5-25.

²⁰⁵ Ici aussi nous ne pouvons malheureusement expliciter davantage ce point. Mais soulignons simplement que le défi est de comprendre comment un discours narratif ou un témoignage peuvent être compris comme ayant une valeur délibérative. En lien avec les deux notes précédentes, nous pouvons cependant soutenir que ce qui fait qu'une narration « fonctionne » discursivement est qu'elle est structurée de telle façon qu'elle organise les événements narrés d'une façon intelligible et cohérente. En d'autres mots, elle établit un lien causal entre divers éléments tout en leur donnant par le fait même une signification (une explication et une interprétation) circonstancielle par le rapport qu'elle établit entre divers événements jugés pertinents. De ce fait, elle exprime un contenu sémantique pertinent pour le locuteur. Tout le problème est de savoir comment un tel contenu est disponible aux auditeurs de la narration

Ce qui est véritablement en jeu est le fait que la tradition politique moderne, illustrée par la théorie délibérative rawlsienne, bien qu'elle reconnaisse la pluralité des points de vue, serait incapable d'en assumer les conséquences. Ces conséquences sont intéressantes pour la philosophie politique. Pour bien des auteurs, il existe un consensus implicite sur le cadre sociopolitique dans lequel s'élabore la démocratie²⁰⁶. Celui-ci détermine ce qui est légitime ou illégitime dans la sphère délibérative. En ce sens, ce cadre implicite inclut des critères déterminant les types de discours, d'arguments et de justifications qui devraient prévaloir. Ainsi, les critères du « raisonnable » et de « réciprocité » qui sont au cœur de la raison publique opéreraient comme autant d'éléments discriminatoires quant aux perspectives marginalisées. En leur demandant de fournir des raisons recevables par la majorité, ces perspectives seraient contraintes de jouer le jeu de ceux auxquels elles s'opposent. Au-delà de l'humiliation morale et la perte d'estime de soi qui en résulte, ces critères normatifs orienteraient la délibération sur le terrain de la majorité au détriment des minorités. Ce qui est ici en jeu est moins la « rationalité », c'est-à-dire le fait qu'il existe un lien logique entre nos arguments ou jugements et certaines raisons à leur appui, mais plutôt les modes d'expression de ces liens. Ce que Young semble soutenir implicitement est que si le libéralisme accepte qu'il puisse exister plusieurs ensembles de valeurs compatibles avec les réquisits démocratiques, il lui faut désormais reconnaître qu'il pourrait exister plusieurs types ou modes d'expression de ces valeurs démocratiques qui soient

en tant que raison pertinente. Plus particulièrement, il s'agit de savoir comment une communication réussie « suscite » ou « produit » des mécanismes d'inférence sémantique de la part de l'auditeur qui seront plus ou moins semblables à ceux du locuteur. Une réponse nous est fournie, de manière incomplète, par Welleman. Les récits, narrations ou témoignages ont une portée cognitive partageable inter subjectivement, car ils peuvent susciter des émotions pour les auditeurs. Ceci implique que la narration vise non seulement à exprimer un point de vue, mais aussi à provoquer une forme d'empathie de la part de l'auditeur par le partage ou l'imagination d'expériences ou de croyances communes. Si, comme nous le postulons, les émotions sont cognitives, il appert qu'un récit suscitant une émotion dans l'auditoire devrait être considéré comme soutenu par des raisons implicitement reconnues par les deux parties au sens où le discours est porteur d'un certain contenu cognitif pour le locuteur. De même, pour l'auditeur, les émotions suscitées par le discours sont un indice d'un certain jugement moral et donc de la présence de certaines raisons concomitantes. Tout comme dans le cas des émotions, ceci n'implique pas que ces raisons soient justifiées moralement.

²⁰⁶ Pour un exemple éclairant des biais politiques des démocraties libérales contemporaines, voir l'éclairante analyse par J. Tully des présupposés constitutionnels qui tissent la trame de fond des relations entre les peuples autochtones et le reste des Canadiens. Voir Tully, J., *Étrange Multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999 (1995), p. 29-97.

compatibles avec les exigences d'une raison publique véritablement ouverte sur le pluralisme raisonnable.

Selon Young, il existerait donc un biais exercé par une série de contraintes normatives qui exclurait a priori un ensemble de perspectives (et leur mode d'expression associé) qui, à l'aune des principes démocratiques communément acceptés, seraient légitimes. Ainsi, les divers types discursifs propres à certains groupes marginalisés seraient relégués au ban de la sphère publique. La démocratie délibérative supposerait donc qu'afin d'entrer dans l'arène publique, les adhérents de perspectives marginalisées devraient abandonner leur identité ou une partie de celle-ci: « The deliberative ideal tends to assume that when we eliminate the influence of economic and political power, people's way of understanding will be the same; but this will be true only if we eliminate their cultural differences and different social positions »²⁰⁷.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement est de savoir si les contraintes normatives associées à la raison publique rawlsienne tombent sous le coup de la critique de Young. Plus particulièrement, nous voudrions savoir si les critères de réciprocité et de raisonabilité que Rawls emploie ne discriminent ou ne désavantagent pas indûment certaines perspectives sociales raisonnables. Examinons cette critique à la lumière de la théorie rawlsienne.

13.2 L'analyse de la critique de Young.

La critique de Young peut être résumée en un premier temps ainsi :

- a) *Toute société n'existe que parce que certaines normes lui donnent une « consistance » sociale.*
- b) *Ces normes sont celles de la majorité ou dépendent d'une perspective particulière propre à la majorité.*
- c) *De ce fait, ces normes excluent un ensemble de perspectives.*

À ce stade, la thèse critique n'est pas très substantielle. En fait, elle n'est utile qu'en tant que position descriptive qui affirme qu'une communauté est encadrée, explicitement ou

²⁰⁷ CO, p.123.

implicitement, par des normes qui ont ou doivent avoir l'appui de la majorité. Mais cette considération n'est pas très utile. Pour ce qui est de (a), il est difficile de nier qu'une société est un ensemble d'individus partageant certaines normes, pratiques ou conceptions (compréhensives ou politiques) du vivre ensemble. Ce système de règles normatives est ce qui nous permet de différencier une collection d'individus d'une communauté, société ou collectivité. Rawls ne dit rien d'autre quand il affirme qu'une société est un « système de coopération ». Implicitement, et c'est le but de tous ses écrits, ce système est normé par un ensemble de principes.

De même, les arguments (b) et (c) ne posent pas de véritables problèmes. Premièrement, toute norme établit une distinction entre l'illicite et le licite et, par conséquent, exclut certains discours, positions ou pratiques. Il s'agit d'un élément intrinsèque à l'usage du concept de norme, à sa grammaire. Deuxièmement, que ces normes soient celles de la majorité ou de son histoire n'implique rien quant à la validité de celles-ci. Penser qu'une norme est illégitime simplement parce qu'elle est celle de la majorité serait commettre un sophisme ou devrait être considéré comme un argument *ad hominem*. Il s'agirait de confondre le contexte de découverte et celui de justification, le fait et la valeur²⁰⁸. En ce sens, ce qui nous importe n'est pas de savoir si les normes sont le fait de la volonté de la majorité; mais plutôt de savoir si elles sont légitimes dans le contexte d'une démocratie libérale pluraliste.

Mais l'argumentation de Young ne se limite pas à ces considérations. Continuons :

- d) Les individus sont toujours-déjà socialisés.
- e) Le cadre de socialisation influe (mais ne détermine pas) sur les valeurs, les idéaux, les perspectives d'évaluation (symboliques et morales) ainsi que sur les modes d'expression de ces valeurs et idéaux.
- f) Les individus adhèrent généralement aux réquisits (principes et valeurs) démocratiques.
- g) Les normes et pratiques sociales sont donc généralement évaluées à l'aune des critères démocratiques ainsi que ceux fournis par notre cadre de socialisation.

²⁰⁸ Nous savons que cette distinction classique est fortement remise en question de nos jours. Malgré cela, nous croyons qu'elle demeure instructive pour notre propos. Dans les limites de ce travail, nous n'aborderons pas ce sujet.

- h) Les critères de réciprocité, de raisonabilité et de neutralité sont soit impossibles (parce qu'il n'existerait pas de critère partagé), soit discriminatoires (parce que le fait de la majorité) à la lumière des réquisits démocratiques.

Les thèses (d) et (e) touchent l'identité et la psychologie morales des individus. Nous sommes toujours redevables à une situation sociale et celle-ci peut être considérée comme un « contexte de choix »²⁰⁹ ou une condition de possibilité de tout jugement pratique ou théorique. Plus précisément, la culture est un lexique commun qui nous informe sur certaines pratiques, institutions, valeurs, visions du monde, conventions, etc. partagées par un ensemble d'individus. Ce contexte doit être considéré comme le socle de notre identité morale et par conséquent, comme faisant partie des éléments motivationnels et évaluatifs d'arrière-plan qui guident nos actions et nos revendications²¹⁰. Comme nous le remarquons, Rawls ne nie pas que les raisons fondamentales (*grounding reasons*) qui sont à la base de nos revendications dans l'espace public soient ancrées dans nos doctrines compréhensives et que ces doctrines « informent » la manière dont nous évaluons les situations sociales auxquelles nous sommes confrontés²¹¹. De même, conformément à l'analyse de Young, Rawls admet que ces doctrines peuvent être plus ou moins compréhensives, c'est-à-dire qu'aucune d'entre elles (du moins, généralement²¹²) ne détermine totalement notre représentation de nous-mêmes et que, bien souvent, notre identité est composée de plusieurs schèmes de référence identitaire auxquels nous faisons appel selon les situations. En ce sens, Rawls ne nie pas que le contexte social ait une valeur pour les citoyens et qu'il constitue

²⁰⁹ J'emprunte le concept de « contexte de choix » à W. Kymlicka, Voir *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p.82-83.

²¹⁰ Pour le lien individu-collectivité au niveau de la rationalité, voir K. Shockley, « Thinking through collectives », *Social Theory and Practice*, Vol. 30(1), 2004, p.127-149.

²¹¹ Voir *LP*, p. 300 ainsi que la note 94 de ce mémoire.

²¹² Nous pouvons cependant imaginer que certains individus soient entièrement redevables d'une doctrine totalement compréhensive. Par exemple, les membres des communautés Amish ou Huttérites guident l'ensemble de leur existence sur la base d'une doctrine totalisante. Ceci pose problème à une théorie politique libérale (par exemple, au niveau de l'éducation), car ces doctrines peuvent être en désaccord avec certains principes et valeurs libéraux. Nous n'aborderons (malheureusement) pas ce problème ici. Pour un traitement de la question qui laisse cependant bien des questions en suspens, voir, R. Bhargava, « Should We Abandon the Majority-Minority Framework ? », D.L. Seth et G. Mahajan (éds.), *Minority Identities and the Nation-State*, Delhi, Oxford University Press, 1999, p.169-205.

l'arrière-plan normatif sur lequel nos évaluations morales et politiques se basent. En ce sens, si Rawls est un individualiste moral, il est difficile de l'accuser d'atomisme²¹³.

Le lien entre notre contexte de choix (ou notre cadre de socialisation) et les principes et valeurs démocratiques (f) est expliqué dans la théorie rawlsienne par le consensus par recoupement²¹⁴. L'idée est que ces principes et valeurs démocratiques doivent pouvoir être endossés du point de vue des adhérents de doctrines compréhensives raisonnables, c'est-à-dire qu'elles doivent s'ancrer dans leur propre schème conceptuel de valeur. Le but est d'assurer un ensemble de principes et valeurs politiques qui ne pourront être remis en question (quoique leur interprétation, leur extension et leur hiérarchisation puissent être débattues) et constituer ainsi la base sur laquelle s'établira la délibération. En ce sens, le consensus par recoupement vise à établir une convergence entre les valeurs présentes au sein des doctrines compréhensives raisonnables et les critères d'une conception politique et démocratique de la justice. Parallèlement à Young, Rawls admet que ce consensus soit le fruit d'une socialisation historique et d'une tradition commune aux citoyens des démocraties modernes.

Ceci implique que même si les groupes marginalisés ont des perspectives divergentes de la majorité, celles-ci peuvent être qualifiées de raisonnables, car elles font appel aux principes et valeurs propres au libéralisme politique. Du moins, si ces principes et valeurs ne sont pas intrinsèques à leur perspective, ils sont compatibles avec elle. Par conséquent, le libéralisme politique de Rawls n'est pas réfractaire aux groupes marginalisés pour autant que ceux-ci soient « raisonnables », c'est-à-dire qu'ils satisfont aux réquisits démocratiques. Un des buts de la mise en place de la raison publique est de permettre justement à ces positions minoritaires raisonnables une remise en question des normes sociales. D'autant plus que Rawls admet que les conditions de jugement diffèrent selon notre position sociale et culturelle et celles-ci influent sur les perspectives évaluatives que nous entretenons face au monde social. En fait, le libéralisme politique de Rawls prend effectivement racine dans le fait du pluralisme et dans le constat qu'il existe un « désaccord raisonnable » propre aux sociétés démocratiques. Il est donc faux de

²¹³ Pour les distinctions individualisme/collectivisme et holisme/atomisme, voir P. Pettit, « Defining and Defending Social Holism » in *Rules, Reasons and Norms*, Oxford, Oxford University Press, 2003 (1997), p. 116-135.

²¹⁴ Pour ce paragraphe, voir *LP*, p.171-214.

prétendre que Rawls ferait l'économie du « monde vécu » ou des différentes perspectives sociales. Comme il le souligne, en parlant des difficultés de jugement :

« Dans une certaine mesure (que nous ne pouvons préciser) *la manière dont nous évaluons les preuves et pondérons les valeurs politiques et morales est modelée par notre expérience totale, l'ensemble de ce que nous avons vécu jusqu'à présent; or cela, nécessairement, sera différent pour chacun.* Ainsi, dans une société moderne, comportant de nombreux emplois et positions, des divisions du travail différentes, de nombreux groupes sociaux et leur diversité ethnique, les expériences totales des citoyens sont suffisamment disparates pour que les jugements divergent, du moins jusqu'à un certain point, sur de nombreux cas relativement complexes, si ce n'est sur tous »²¹⁵.

Rawls admet donc qu'il puisse exister, dans une société démocratique, une diversité de perspectives évaluatives. Comme la majorité de celles-ci souscrivent ou sont compatibles avec les valeurs et principes démocratiques, elles peuvent être qualifiées de « raisonnables » et, par conséquent, leur admission dans l'espace public est légitime. De même, la prise en compte des difficultés de jugement permet de comprendre la source de ce pluralisme raisonnable ainsi que le lien entre les multiples interprétations des enjeux de la délibération et les diverses perspectives ancrées dans le monde vécu des individus.

Demeurent certaines interrogations quant à la thèse (h). Un argument central de Young est que la démocratie délibérative n'est pas à même de prendre en compte la diversité des perspectives et des modes discursifs qui caractérisent les groupes minoritaires ou marginalisés. Cette exclusion n'est pas à attribuer au cadre démocratique en tant que tel, car nous avons remarqué que ces perspectives marginalisées souscrivent à ses valeurs et principes. Ce qui semble plutôt exclure ces perspectives est l'ensemble des contraintes normatives de la procédure de délibération. Plus particulièrement, la raison publique chez Rawls demanderait à ces perspectives de s'exprimer dans un idiome qui n'est pas le leur, soit l'argumentation. De plus, les critères du raisonnable et de réciprocité quand ils s'appliquent aux raisons admises dans la délibération ne permettraient

²¹⁵ LP, p.85-86. Nous soulignons. Voir aussi TJ, p.566 pour les bases sociologiques comme condition de possibilité de nos évaluations.

pas de véritablement reconnaître les perspectives marginalisées. L'obligation de se conformer à certaines normes délibératives résulterait soit en l'exclusion permanente de certaines positions, soit en une obligation de travestir nos raisons authentiques. Si notre situation sociale influe non seulement sur notre perspective évaluative, mais aussi sur son mode d'expression public, les contraintes normatives de la raison publique excluraient effectivement certains groupes.

Ce que cette critique veut souligner est que des contraintes délibératives trop rigides imposeraient une inégalité sur ce qu'on pourrait appeler le « fardeau de la justification publique ». Dans le cadre d'une délibération démocratique, le principe que chacun compte et compte également est fondamental. Si les membres des groupes marginalisés doivent aligner leurs arguments en raisons acceptables pour la majorité, certains citoyens doivent supporter un fardeau qui n'est pas imposé à la majorité. C'est ce type de contrainte discursive injuste que J. Tully souligne quand il parle de « dignité civique », le fait de s'exprimer dans la voix de notre propre culture, et d'« indignité civique » pour le fait d'avoir l'obligation de s'exprimer invariablement dans l'idiome de l'autre²¹⁶. Si les théories de la délibération publique insistent sur l'argumentation comme mode privilégié de communication et que ce mode discursif est celui de la majorité, nous devons parler de véritable indignité civique. Autrement dit, chez la plupart des démocrates délibératifs, les groupes minoritaires doivent justifier leurs positions du point de vue de la majorité sans que celle-ci ne doive justifier ni son point de vue à leurs yeux ni ses critères de réciprocité et de raisonabilité²¹⁷.

Est-ce qu'une telle critique est pertinente vis-à-vis la raison publique rawlsienne? Est-elle si contraignante qu'elle aboutirait en une exclusion de certaines perspectives démocratiques minoritaires ? Est-elle si raisonnable qu'elle le prétend ? Nous ne pourrions dans le cadre de ce

²¹⁶ J. Tully, *op.cit.*, p.33.

²¹⁷ D. Weinstock élabore une critique similaire lorsqu'il souligne que la théorie rawlsienne est ancrée sur un présupposé libéral en faveur des « conceptions permissives » du politique (c'est-à-dire les conceptions basées sur les libertés négatives) contra les « conceptions moralisantes » (celles qui sont basées sur une ou plusieurs valeurs devant guider l'existence de ceux qui y adhèrent). De ce fait, la théorie de Rawls est problématique car elle imposerait un fardeau de la justification injuste aux conceptions moralisantes, car elles devraient justifier leurs perspectives « en fonction de valeurs qui seront acceptables du point de vue de la raison de leurs concitoyens partisans de conceptions permissives ». (« Le concept de raisonnable dans la démocratie délibérative », *op.cit.*, p.7.). Cependant, nous ne croyons pas que cette critique soit pertinente et la solution présentée par Weinstock est, selon nous, compatible avec le libéralisme rawlsien.

mémoire aborder l'ensemble des questions soulevées par la critique de I.M. Young. Nous nous concentrerons donc sur l'interprétation que l'on doit donner aux critères de « réciprocité-raisonnabilité » dans le cadre de la théorie rawlsienne. Malheureusement, le temps et l'espace nous manquant, nous ne ferons donc qu'effleurer le sérieux problème de savoir si le libéralisme politique de Rawls est à même d'inclure des modes discursifs tels que la narration ou le rôle que pourrait ou devrait avoir les émotions dans la délibération.

13.3 La raison publique et les contraintes de réciprocité et raisonnabilité

Selon une certaine lecture, la raison publique rawlsienne est fortement normative, c'est-à-dire que la procédure délibérative implique de sévères contraintes sur le type d'arguments et la manière de les présenter dans l'espace public. Cette rigidité de la justification publique se retrouve autant dans le mode approprié de déclaration publique que dans les contraintes normatives restreignant le type de raisons admissibles dans l'espace public. Ceci s'explique par quelques remarques.

Premièrement, comme nous l'avons souligné, les arguments publics doivent pouvoir se moduler à une conception politique de la justice. Même s'ils sont issus de doctrines plus ou moins compréhensives, ces arguments doivent pouvoir sinon impliquer les valeurs et principes propres à toute démocratie, du moins être compatibles avec celles-ci. C'est le premier sens du concept de « raisonnable » lorsqu'il se rapporte aux doctrines compréhensives. Nous avons vu que cette exigence est compatible avec la critique de Young, car la philosophe américaine admet que les perspectives marginalisées sont aussi compatibles avec les idéaux démocratiques et c'est justement à cet égard que les tenants de ces discours marginalisés critiquent les normes, pratiques et discours en vigueur.

Cependant, la raison publique est soumise à un autre ensemble de critères qui visent non pas le type de doctrines admissible, mais le domaine d'arguments présentables dans l'espace public. Si, dans la version « exclusive » de la raison publique, seuls les arguments ayant une forte teneur normative étaient admis (c'est-à-dire des arguments pouvant être acceptés par tous dans un langage neutre et étant indépendants de toute doctrine compréhensive), la version élargie de la raison publique admet, comme nous l'avons souligné, un vaste éventail de raisons. Ainsi, les

arguments émanant de doctrines compréhensives (religieuses, morales ou philosophiques) peuvent être admis dans la procédure délibérative sous la contrainte d'un *proviso*. Sous cet angle élargi, les arguments dérivés des perspectives marginalisées peuvent donc avoir droit de cité. Mais Rawls est par ailleurs clair lorsqu'il souligne que la justification ultime des normes et politiques publiques ne peut être faite que sous des critères argumentatifs de validation. Comme il le souligne :

« (...) tous les modes de raisonnement (...) doivent être d'accord sur certains éléments communs : le concept de jugement, les principes de l'inférence et les règles de la preuve, et bien d'autres, sinon ce ne serait pas des modes de raisonnement, mais de simples procédés rhétoriques ou des moyens de persuasion. »²¹⁸.

La justification ultime des politiques publiques serait donc à trouver dans le critère de réciprocité, c'est-à-dire encadrée par une contrainte normative forte qui serait commune à toute forme de discours politique. Ici, le principe de réciprocité agirait comme une garantie de l'impartialité et de la neutralité argumentative de la délibération. C'est en ce sens que la théorie rawlsienne, même si elle admet l'inclusion de raisons compréhensives, ne comprend la justification publique que par le biais du *proviso*. Le problème est de savoir si le critère de réciprocité qu'expose Rawls est à même d'inclure certaines positions marginalisées et d'être légitime à leurs yeux. Dès lors, comment concilier la critique de Young avec la position rawlsienne?

On interprète trop souvent le critère de réciprocité rawlsien comme une norme de raisonabilité rigide et absolue. Pour bien des commentateurs, ce critère impliquerait un engagement presque ontologique envers une rationalité absolue qui nous fournirait un critère univoque à partir duquel nous pourrions discriminer les arguments valides²¹⁹. De cette interprétation métaphysique de la

²¹⁸ *LP*, p.268. Pour un argument en faveur de la rhétorique comme mode de délibération, voir A. Duhamel, « Rhétorique, délibération et démocratie » in Duhamel, A., Tremblay, L. et Weinstock, D. (eds), *op.cit.*, p. 83-110. Les limites de ce mémoire nous empêchent malheureusement de développer ce point.

²¹⁹ D. Weinstock critique Rawls sur un tel point lorsqu'il souligne que la théorie de Rawls est encadrée par des « contraintes normatives fortes » qui stipuleraient que les raisons justifiant publiquement nos positions renverraient « non pas au point de vue d'un agent donné, mais plutôt à une perspective universelle. Lorsque les raisons invoquées par un individu pour justifier une préférence *p* dans des circonstances sont censées s'imposer à tout être rationnel (...) alors tout agent sera rationnellement contraint de reconnaître que *p* s'impose étant donné *c* (...) soit parce qu'elle correspond à des intérêts généralisables, soit parce qu'elle est uniquement désignée par la rationalité ». En ce

normativité, la critique classique est d'affirmer que, premièrement, un tel critère d'évaluation est illusoire, car ancré dans une impossible neutralité et, deuxièmement, que le maintien d'une telle norme serait le fait de rapports de pouvoir implicites, d'une volonté de puissance nietzschéenne ou un relent de post-colonialisme. Cette critique s'accompagne habituellement d'une position « constructiviste » rarement explicitée qui, bien souvent, tombe dans le piège du relativisme. Par conséquent, le maintien de ce critère de raisonnabilité ne serait en fin de compte qu'un moyen de discriminer injustement certaines perspectives critiques visant la norme de la majorité.

Il est vrai que les écrits de Rawls laissent planer cette ambiguïté. Par exemple, il affirme lui-même que l'élargissement de la raison publique « does not change the nature and content of justification itself »²²⁰ et donc qu'il « existe de nombreuses raisons non publiques, mais une seule raison publique »²²¹. Cependant, lorsque l'on examine plus attentivement sa théorie, nous remarquons que le critère de réciprocité / raisonnabilité²²² associé à la raison publique est en fait contextuel et strictement politique. Ce critère n'exige pas seulement que tous les individus engagés dans la coopération sociale puissent tirer avantage de celle-ci²²³, mais il implique aussi l'obligation morale que les termes et contraintes de la délibération démocratique soient raisonnables.

Dans le cadre de la raison publique, Rawls définit la réciprocité comme une condition normative associée aux arguments publics dans la procédure de justification mutuelle des normes politiques. Mais, à la lumière d'une lecture plus attentive, nous croyons que nous ne devons pas comprendre ce critère comme une norme stricte et univoque. La définition que Rawls lui-même en donne semble inclinée en ce sens. Plus particulièrement, il souligne que « our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reason we would offer for our political actions (...) are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might also reasonably accept

sens, chez Rawls, les délibérants « se bornent à n'employer que les ressources conceptuelles appartenant à cette *lingua franca* que serait le libéralisme politique ». « Démocratie et Délibération » in A. Duhamel (éd.), *Actes du Colloque « La Démocratie Délibérative » - Société de Philosophie du Québec*, 2000, p.9 et 7 respectivement.

²²⁰ *IPR*, p. 592.

²²¹ *LP*, p. 267. Voir aussi *IPR*, p.576.

²²² Pour le lien entre « raisonnabilité » et « réciprocité », voir *LP*, 78; 82 et *IPR*, p. 575; 578-579.

²²³ *LP*, p.41-42.

those reasons »²²⁴. En ce sens, la justification publique « is not simply valid reasoning, but arguments *addressed to others* » et « proceeds correctly from premises we accept and *think others could reasonably accept* »²²⁵.

Ce que nous voulons souligner ici est que le critère de réciprocité ne doit pas être associé à une norme idéale univoque qu'il nous faudrait découvrir et que tous reconnaîtraient spontanément comme valide. Ceci serait contraire à l'exigence de raisonnabilité et tomberait sous le coup d'une conception politique de la « vérité ». Une telle idéalisation métaphysique est absente de la théorie rawlsienne, car celui-ci admet que dans un contexte de pluralisme raisonnable il y aura désaccord sur ce que constitue le critère de réciprocité quand il s'applique aux raisons échangées dans l'espace public. Ce que les citations précédentes mettent en valeur est que le critère de réciprocité propre à une délibération démocratique n'est pas donné a priori, mais contextuellement par notre auditoire.

La norme d'admission d'un argument public dépend donc de deux facteurs qu'il nous faut distinguer. Premièrement, les raisons à l'appui de notre argument doivent pouvoir être endossées par le locuteur en tant que celui-ci est raisonnable. Ici, le concept de « raisonnable » s'applique aux adhérents de doctrines compréhensives elles-mêmes raisonnables. Autrement dit, ces arguments doivent, *de notre point de vue*, être compatibles avec les valeurs et principes démocratiques communément admis ainsi qu'avec la conception de la vie bonne que nous privilégions. Il y va non seulement du consensus par recoupement (qui exige que nos arguments soient compatibles avec les principes et valeurs démocratiques); mais aussi de l'exigence de publicité qui demande que les raisons que nous déclarons soient honnêtement celles que nous endossons véritablement.

Mais, il existe un autre versant du critère de réciprocité qui lui ne dérive pas de notre point de vue, mais est dirigé vers nos co-délibérateurs. Les raisons qui appuient nos arguments politiques ne sont pas que des raisonnements valides pour nous, mais doivent être acceptables du point de vue de notre auditoire. Elles ne doivent pas simplement nous sembler valides, mais nous devons

²²⁴ *IPR*, p.578. Nous soulignons.

²²⁵ *Ibid.*, p.594. Nous soulignons. Voir aussi *LP*, p.263, 275; *IPR*, p.579, 581, 603.

sincèrement croire qu'elles seront acceptables par nos concitoyens. Autrement dit, un autre type de raisons doit être fourni et celles-ci doivent nous paraître sincèrement pouvoir convaincre nos interlocuteurs *de leur point de vue*. Il se peut donc que le critère de réciprocité, tel que nous venons de l'explicitier, exige, dans certaines conditions de conflit persistant, une double justification sur la base de deux perspectives²²⁶.

Cette conception de la réciprocité peut être dérivée des valeurs politiques d'égalité et de liberté. Si les citoyens sont effectivement raisonnables, ils doivent se considérer mutuellement comme libres et égaux au niveau politique tout en reconnaissant les difficultés de jugement. Ceci implique que l'exercice du pouvoir coercitif n'est légitime que si les raisons qui le justifient peuvent être acceptées par toutes les perspectives. Autrement dit, les raisons sur lesquelles nous justifions publiquement une politique particulière ne doivent pas que nous sembler valides, mais doivent aussi avoir une force normative pour les autres et ceux-ci doivent pouvoir les endosser librement.

Bien sûr, rien ne nous garantit une telle acceptation mutuelle, car les arguments par lesquels nous justifions nos politiques n'ont, de prime abord, qu'une validité subjective, c'est-à-dire que ces raisons nous semblent valides de *notre* point de vue. Cependant, nous ne raisonnons jamais que de notre situation partielle et, qu'en tant que citoyens raisonnables, nous devons reconnaître être soumis nous aussi au poids des difficultés de jugement²²⁷. C'est pour cela que la délibération est une procédure ouverte et que nous ne pouvons définir a priori ce que serait un argument intrinsèquement raisonnable au-delà de sa compatibilité avec les principes et valeurs démocratiques, sinon par la procédure de conviction mutuelle. La validité politique d'un argument ne nous est donc pas donnée par une norme absolue, mais plutôt par sa compatibilité avec une conception politique de la justice et par son acceptation intersubjective lors de la délibération. C'est en ce sens qu'un argument politique peut être qualifié de raisonnable.

²²⁶ Un point qui mériterait d'être soulevé est de savoir si le principe de réciprocité rawlsien implique deux types de raisons distinctes (déclarative et justificative) ou s'il prétend qu'une même raison puisse remplir les deux rôles. Rawls n'est pas clair sur ce point. Nous croyons que la première interprétation est la seule à même d'exprimer les deux versants du critère de réciprocité. Il est peu probable, dans les cas de pluralisme radical, que des raisons remplissant les deux rôles soient possibles. D'autant plus, si le pluralisme des perspectives peut s'appliquer aux contraintes normatives et aux critères d'adjudication publique.

²²⁷ *IPR*, p. 612, par exemple.

Quelques remarques s'imposent ici. Premièrement, Rawls est pleinement conscient des difficultés que pose l'élaboration d'un critère de réciprocité adéquat dans un contexte démocratique et pluraliste. Son refus de s'engager dans une définition substantielle de celui-ci démontre cette prise en compte. En outre, il soutient explicitement qu'il existe une telle difficulté quand il écrit que « Nous devons avoir un *critère quelconque* que nous sommes prêts à produire pour indiquer si cette condition (la justification de nos raisons publiques) est remplie. J'ai suggéré ailleurs comme critère les valeurs exprimées par les principes et les directives sur lesquels se ferait un accord dans la position originelle. *D'autres pourront préférer un critère différent.* »²²⁸. Au-delà de la diversité des conceptions politiques de la justice compatibles avec le cadre du libéralisme politique, ce qui est ici mis en évidence est la latitude des critères de légitimité des raisons publiques.

Deuxièmement, nous avons souligné que le critère de réciprocité peut être entrevu sur deux versants. D'un côté, il s'agirait de produire des arguments politiques que nous pouvons endosser en tant que citoyens raisonnables et rationnels, mais aussi en tant qu'adhérents à certaines doctrines compréhensives raisonnables. De l'autre, nous devrions justifier ces arguments sur la base de raisons qui puissent être validées par nos concitoyens eux aussi raisonnables. L'idée d'une raison véritablement *publique* doit donc, dans certains contextes de pluralisme radical, être comprise non pas comme l'idéal d'un « langage » délibératif universel et univoque²²⁹; mais comme la conjonction de ces deux impératifs. Premièrement, un versant *déclaratif* qui permet à tous, peu importe leurs ancrages normatifs, de déclarer sincèrement leurs arguments selon leur mode d'expression privilégié. Ce qui implique une multiplicité des voix et des modes de déclaration dans la discussion²³⁰. Deuxièmement, le caractère public de la discussion est aussi

²²⁸ LP, p.275. Nous soulignons.

²²⁹ Pour l'impossibilité, dans certains cas complexes, d'un langage délibératif univoque, voir G.F. Gaus, « Reason, Justification and Consensus: Why Democracy Can't Have It All » in J. Bohman et W. Rehg, *Deliberative Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1997, p.205-242 et J. Bohman, « Public reason and cultural pluralism. Political liberalism and the problem of moral conflict », *Political Theory*, vol 23(2), 1995, p.253-279.

²³⁰ Ici, si le temps et l'espace nous le permettaient, nous pourrions souligner que cette exigence implique non seulement de déclarer publiquement les véritables raisons qui soutiennent nos positions politiques; mais aussi de les déclarer selon le mode discursif que nous privilégions afin d'atteindre la « dignité civique » soulignée par J. Tully (voir note 207). L'exigence de publicité doit être élargie aux types de communication qui nous permettent d'exprimer nos arguments d'une manière qui ne les trahissent pas. Une raison publique se restreignant à un seul type de communication imposerait un « fardeau discursif » inéquitable. Ceci permettrait de répondre à la critique de Young sur la prédominance de l'argumentation comme mode privilégié de délibération. Pour un exemple d'une

spécifié par l'exigence *justificatrice* de soutenir nos arguments par des raisons qui puissent être entendues et comprises par nos interlocuteurs de leur point de vue. Mais cette contrainte n'a pas à être comprise comme une exigence d'argumentation traditionnelle (le langage délibératif univoque), car l'« autre » de la discussion n'est peut-être pas un individu partageant mes présupposés délibératifs autant au niveau des raisons compréhensives qui informent notre vision et évaluation du monde que des modes discursifs. Dans ces cas particuliers, la discussion ne peut être que contextualisée, c'est-à-dire que, nonobstant le consensus démocratique, ce seront les positions respectives des délibérants qui fixeront le cadre dialogique.

Soyons clairs ici. Nous ne croyons pas que les diverses perspectives présentes dans nos sociétés soient incommensurables. Le fait qu'elles soient toutes raisonnables nous donne déjà un « fond normatif commun » sur lequel le dialogue peut s'établir. Un autre danger, déjà souligné, est qu'il est facile d'opérer un glissement conceptuel du fait du pluralisme au relativisme conceptuel ou épistémologique. Certaines positions constructivistes tombent facilement dans ce piège en soutenant que non seulement nos croyances d'arrière-plan et nos modes discursifs sont différents; mais qu'il serait aussi impossible de comparer (donc de dialoguer) les diverses perspectives sociales, car nous n'aurions aucun critère d'évaluation commun. Nous vivrions, en quelque sorte, dans des mondes différents. Cependant, il est bien difficile de nier que les principes logiques de base (identité et non-contradiction) ainsi que les règles d'inférence usuelles sont universellement partagés²³¹. Cependant, ceci n'implique pas qu'il existerait un seul point de vue légitime. Rawls est cependant explicite sur ce point : il peut exister une diversité de principes et de théories de la justice compatibles avec le libéralisme politique et les règles usuelles de rationalité ne pourraient

application du mode narratif, voir le jugement *Delgamuukw v. British Columbia* où les tribus autochtones Gitksan et Wet'suwet'en en Colombie-Britannique défendirent leurs droits ancestraux devant la Cour suprême canadienne par le recours à leurs mythes (*addawk*) et chants (*kungax*) ancestraux : « It is apparent that the *adaawk* and *kungax* are of integral importance to the distinctive cultures of the appellant nations. At trial, they were relied on for two distinct purposes. First, the *adaawk* was relied on as a component of and, therefore, as *proof of the existence* of a system of land tenure law internal to the Gitksan, which covered the whole territory claimed by that appellant. In other words, it was offered as *evidence* of the Gitksan's historical use and occupation of that territory. For the Wet'suwet'en, the *kungax* was offered as *proof of the central significance of the claimed lands to their distinctive culture*. As I shall explain later in these reasons, both use and occupation, and the central significance of the lands occupied, are relevant to proof of aboriginal title ». *Delgamuukw v. British Columbia*, Cour Suprême du Canada [1997] 3 S.C.R., par.94, nous soulignons.

²³¹ Sur ce point, voir, pour une perspective anthropologique, R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 et S.J. Tambiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

pas nous indiquer quel serait le meilleur ensemble de principes que nous devrions choisir. Considérons aussi que les difficultés de jugement ne nous permettent pas de déterminer antérieurement à la délibération si notre point de vue serait intrinsèquement meilleur que celui de nos interlocuteurs. Un faillibilisme modéré s'impose donc aux interlocuteurs. De plus, et c'est ici que les adjectifs « politique » et « raisonnable » prennent tout leur sens, la démocratie rawlsienne ne cherche pas la vérité (peu importe la définition que nous donnons à ce concept), mais un accord légitime, raisonnable et acceptable pour tous.

Comment comprendre les dernières remarques à la lumière des écrits de Rawls ? Existe-t-il une place pour le pluralisme au sein de la théorie rawlsienne ? Pouvons-nous entrevoir qu'au sein même du libéralisme politique, la diversité des modes d'expression et d'adjudication puisse avoir droit de cité ? Nous croyons que la théorie rawlsienne peut permettre un tel réaménagement de la dynamique délibérative, mais au prix d'un assouplissement de certains arguments. En fait, au-delà de la souplesse du critère de réciprocité, Rawls reconnaît qu'il existe d'autres types de communication que l'argumentation.

Dans *The Idea of Public Reason Revisited*, l'auteur admet que d'autres « modes de discours » peuvent être employés même si ceux-ci ne sont pas véritablement du domaine public²³². Premièrement, il existe un *mode déclaratif* qui consiste à montrer comment, à partir de nos doctrines compréhensives, nous endossons les principes et valeurs d'une conception politique de la justice. Il s'agirait donc de souligner publiquement comment nos raisons compréhensives informent notre évaluation d'un cas particulier tout en montrant que ces raisons sont compatibles avec les réquisits démocratiques libéraux. Si dans l'optique rawlsienne ce mode a son importance, car il permet de resserrer les liens d'amitié civique qui unissent les citoyens d'une communauté politique par la déclaration publique de notre adhésion à des principes et valeurs partagées, le mode déclaratif permet aussi d'exposer clairement les sources compréhensives qui informent nos positions politiques. Ce point est important, car ces bases normatives (nos *grounding reasons*) doivent pouvoir être accessibles à tous selon l'exigence de publicité et ce dévoilement ne peut que permettre à nos concitoyens d'évaluer pleinement leur pertinence à la lumière de notre expérience vécue. En ce sens, le mode déclaratif ne vise pas qu'à établir

²³² IPR, p. 594.

publiquement nos véritables sources normatives, mais aussi permet de dégager un espace discursif qui tiendrait compte de facteurs contextuels évacués par la simple argumentation. Ceci ouvre la discussion sur certaines valeurs qui, même partagées, peuvent être interprétées différemment selon notre perspective sociale dont, par le fait même, la déclaration exposerait la source même de nos désaccords.

Un deuxième mode discursif que Rawls souligne est le « mode conjectural ». Celui-ci doit être compris comme un type de discours où « we argue from what we believe, or conjecture, are other people's basic doctrines, religious or secular and try to show them that, despite what they think, they can still endorse a reasonable political conception that can provide a basis for public reasons »²³³. Dans ce cas, il ne s'agit plus de mettre en lumière comment nos présupposés compréhensifs justifient notre position tout en étant compatibles avec une conception politique de la justice, mais de démontrer comment, du *point de vue de nos interlocuteurs*, leur conception du bien pourrait appuyer une certaine interprétation des principes et valeurs démocratiques. Il ne fait aucun doute, comme le souligne Rawls, que nous devons établir clairement que nous n'endossons pas ces raisons compréhensives afin d'éviter toute manipulation et conserver ainsi l'idéal de publicité. Cependant, et c'est ce qui nous importe, le mode conjectural vise à compléter la justification publique par la démonstration de la convergence possible (ou du moins à démontrer la compatibilité) de diverses positions raisonnables qui sembleraient de prime abord irréconciliables. De plus, Rawls souligne qu'un tel mode a pour objectif de dissiper les malentendus autant de la part de nos interlocuteurs que de notre propre position. En nous situant du point de vue de l'autre, nous devons pouvoir traduire notre position en des termes compatibles avec leur doctrine compréhensive (et possiblement avec le mode discursif de nos interlocuteurs), mais ce processus nous permettrait aussi de comprendre pourquoi nos co-délibérants sont réfractaires à nos choix politiques²³⁴. Le mode conjectural opèrerait ainsi un décentrement de nos positions subjectives, ce qui ne peut que favoriser la réflexivité.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Rawls admet aussi une troisième forme de discours qu'il qualifie de « témoignage authentique » (*witnessing*). Ce cas s'applique à des adhérents de doctrines compréhensives qui endossent les principes et valeurs d'une conception politique de la justice même s'ils se trouvent en désaccord avec les politiques qui résultent de son implémentation sur la base de leur conception compréhensive. Dans ces cas, ils déclareront publiquement leur désaccord avec une théorie de la justice qu'ils concevront comme la plus raisonnable, mais non comme la plus vraie. Il ne s'agit pas de

Les modes déclaratifs et conjecturaux peuvent donc permettre de satisfaire le critère de réciprocité en admettant que les participants expriment leur position sur la base des valeurs et jugements issus de leur propre doctrine compréhensive et en permettant à tout un chacun de démontrer comment les positions raisonnables adverses peuvent être compatibles avec la leur. Les deux versants de la réciprocité seraient donc mis en lumière. Cependant, Rawls ne croit pas que ces modes fassent partie intégrante de la raison publique. De plus, comme nous l'avons souligné, il comprend l'épreuve de justification comme procédant d'une seule perspective, celle de la raison véritablement publique. Mais si la contrainte de réciprocité doit être comprise comme un processus de persuasion mutuelle et si elle n'est pas seulement la déclaration de raisons que nous croyons pertinentes, mais aussi de raisons qui pourraient convaincre et être endossées par nos co-délibérants de leur point de vue, nous devons inclure d'autres modes de communication telle que la déclaration ou la conjecture.

Le contenu normatif du critère de réciprocité est donc donné par le contexte de délibération. C'est par nos positions respectives que s'établit la façon dont nous devons exprimer nos raisons et celles-ci ne deviennent véritablement publiques que lorsqu'elles sont non seulement comprises par nos concitoyens (au sens où ils peuvent comprendre qu'il s'agit d'une raison qui justifie de *mon point de vue* l'action ou la politique en question), mais que ces raisons ont une force normative pour eux-mêmes. Autrement dit, une décision politique est validée si les raisons qui la justifient se modulent non seulement à mon schème de croyance, mais aussi au schème de tous les individus concernés. C'est donc au locuteur (à celui qui défend et tente de justifier une certaine politique) de démontrer que les autres peuvent aussi avoir certaines raisons d'endosser une décision soit en démontrant qu'elle n'est pas incompatible avec certains éléments constitutifs de leur doctrine compréhensive, soit en montrant comment certains principes et valeurs qui sont au cœur de celle-ci appuient une telle décision²³⁵.

désobéissance civile, car les critères de divergence s'appuient non pas sur les principes démocratiques, mais sur des valeurs compréhensives. Voir *LP*, p.594-595, note 57.

²³⁵ Bien sûr, se pose ici le problème de savoir si les interlocuteurs (et en fait tout individu) sont pleinement conscients de l'ensemble des croyances qui structurent la doctrine compréhensive à laquelle ils adhèrent et qu'ils ont bien souvent intégré. Autrement dit, est-ce que notre doctrine compréhensive nous est entièrement transparente? Vraisemblablement, non. Cela dit, un des objectifs de la délibération est justement de clarifier nos positions par la remise en question et l'approfondissement mutuels des arguments (de leurs présupposés et de leurs conséquences)

Ceci implique aussi que les raisons qui justifient une politique particulière peuvent être diverses, car elles dépendent des multiples perspectives présentes dans l'espace social. La raison compréhensive que j'ai de soutenir une position n'est peut-être pas la même que celles de mes co-délibérants. Cette diversité implique aussi que nous pourrions nous entendre sur une certaine politique particulière sans pour autant avoir d'accord sur les meilleurs moyens de la mettre en œuvre ou les limites que nous devons lui assigner. Mais cette indétermination n'est pas fatale à la raison publique²³⁶. La démocratie ne vise pas l'établissement d'un cadre normatif absolu, mais est avant tout marquée par la constante remise en question des pratiques, discours et politiques communes. Elle doit être comprise comme une procédure toujours ouverte à la critique.

Bien entendu, il s'agit ici d'une idéalisation. Rawls n'est pas très optimiste quant à la possibilité qu'il puisse exister certaines politiques dont les raisons justificatrices puissent être endossées par tous. Même dans une version remaniée où ce ne seraient pas les mêmes raisons qui soutiendraient une décision (car divers individus peuvent avoir des raisons différentes d'endosser une même politique), il est peu probable que sur certains sujets épineux nous puissions en arriver à un accord. Nous avons déjà souligné ce point et Rawls le reconnaît pleinement²³⁷. Mais cela n'implique pas que la délibération n'a aucune valeur dans une procédure de décision publique. Rawls admet que la délibération comporte certaines vertus importantes pour une démocratie libérale. Entre autres, la procédure d'échange de raisons implémente l'idéal de publicité par l'obligation de déclarer publiquement les assises normatives de nos arguments et elle permet l'ouverture d'esprit ainsi que le décentrement de nos positions compréhensives en posant la nécessité d'adopter la perspective de l'autre. Finalement, et c'est non la moindre de ses vertus, elle permet de resserrer le lien civique par un possible développement de la confiance mutuelle, car tous peuvent, quand l'idéal de la raison publique est atteint, concevoir que leurs positions seront prises en compte. En fait, un trait commun à toutes les théories de la démocratie

que nous amenons dans l'espace public afin de convaincre nos concitoyens. Si, comme Rawls le soutient, la délibération politique ne débouche pas nécessairement sur un accord, elle peut cependant permettre une clarification des enjeux et intérêts dont elle est l'objet ainsi qu'amener une modification de nos croyances normatives et, par conséquent, de nos doctrines compréhensives. En reprenant Wittgenstein, nous pourrions qualifier cette dynamique comme la valeur « thérapeutique » de la délibération.

²³⁶ Malgré ce que semble penser D. Weinstock dans son article « Le tournant pluraliste de John Rawls », *Lekton*, vol. 3(2), 1993, p. 135-170.

²³⁷ Voir la section 10 de ce mémoire ainsi que *IPR*, p. 612, par exemple, où Rawls admet explicitement les limites d'une réconciliation politique par l'usage de la raison publique.

délibérative est que celles-ci permettent aux participants d'élargir leur perspective par la procédure même de discussion et l'échange mutuel de raisons justificatrices. La prise en compte des points de vue divergents, la nécessité d'écouter non seulement ces perspectives, mais aussi les raisons qui les soutiennent, amène chaque individu à une compréhension plus riche des enjeux et des multiples facettes que peut revêtir un même problème politique. Ceci est le premier pas vers la construction d'un bien commun partagé²³⁸.

²³⁸ *LP*, p. 267.

Conclusion.

Dans nos sociétés hautement complexes et pluralistes, il n'est pas aisé de dégager un modèle politique qui puisse être à la hauteur des idéaux de justice, de légitimité et d'inclusion qui constituent le cœur de la démocratie. Cette situation démocratique appelle des réponses originales et réfléchies quant à l'avenir que nous avons le devoir de bâtir. En ce sens, la réflexion philosophique qui nous a habité tout le long de ce mémoire ne relève pas que d'une simple conceptualisation abstraite. S'il est une conviction qui s'est affirmée dans son écriture, elle est bien du domaine de la responsabilité intellectuelle et pratique qui devrait toujours être gardée comme horizon ultime de l'exercice philosophique. Le fait est qu'au sein de nos sociétés, nous partageons tous un même sort. Ce destin commun est celui non seulement d'une cohabitation pacifique, mais aussi celui de la justice sociale. Nous ne pouvons nous contenter d'élaborer d'élégants modèles théoriques tout en faisant l'économie de notre situation sociopolitique. C'est dans cet esprit que nous voudrions conclure ce mémoire.

L'introduction de ce mémoire soulignait que notre intérêt premier dans le concept de raison publique avait son origine dans le constat d'un désenchantement politique et de la désaffection citoyenne qui assaillent nos sociétés. Il nous semble que nous pouvons interpréter l'œuvre de Rawls comme une tentative de réponse à ces malaises. Comme nous le remarquons dès les premières sections, sa préoccupation première dans *Théorie de la Justice*, soit justifier une conception particulière de la justice, s'est lentement retrouvée à l'arrière-plan afin de répondre aux problèmes de légitimité démocratique et de stabilité politique. Rawls ne croit pas pour autant que sa propre théorie de la justice soit obsolète. Au contraire. Il n'a cessé de souligner que celle-ci représentait à ses yeux la « meilleure » théorie disponible eu égard aux idéaux d'équité et de justice. Cependant, le recentrement qui déboucha sur son second ouvrage *Libéralisme Politique* s'est imposé afin de prendre en compte le contexte d'application de n'importe quelle théorie de la justice libérale. Comme nous le soulignons, il ne suffit plus d'élaborer de puissants édifices conceptuels, mais aussi de s'interroger sur la possibilité d'implémentation et de pérennité de principes démocratiques et de leurs institutions connexes dans un contexte de pluralisme axiologique. L'idée centrale de consentement populaire revient donc au premier plan : comment des citoyens adhérant à des doctrines compréhensives raisonnables, différentes et parfois même

conflictuelles peuvent-ils s'entendre sur un ensemble de principes politiques qui régiront la coopération sociale par le biais d'institutions communes? Ici se trouve le cœur de l'interrogation propre au libéralisme politique.

Nous avons vu que le libéralisme politique rawlsien répond à ce défi à plusieurs niveaux. Pour résumer à gros traits sa démarche, nous pouvons procéder en deux temps. Tout d'abord, les sociétés démocratiques sont le fruit d'une lente socialisation politique. En ce sens, notre vision collective de la chose publique est imprégnée des principes et valeurs démocratiques et nous accordons une valeur certaine à ces idéaux. Le consensus par recoupement, qui occupe le premier niveau de l'édifice de justification rawlsien, éclaire cet accord sur les termes généraux du vivre ensemble. Les citoyens raisonnables d'une démocratie libérale pourront trouver au sein même de leurs doctrines compréhensives des raisons d'adhérer aux principes et valeurs démocratiques. Ce constat historiciste fixe le cadre de la théorie rawlsienne, car malgré le consensus démocratique qui rallie les citoyens, il n'est pas dit qu'il existe un accord sur la théorie de la justice la plus appropriée. Le consensus par recoupement n'exclut pas le pluralisme. Il ne fait que délimiter quel type de pluralisme doit être qualifié de raisonnable par des citoyens se reconnaissant mutuellement comme libres et égaux.

Armés de ce cadre démocratique général, nous pouvons nous interroger sur la justification des principes de justice. C'est ici que se déploie ce qui constitue selon nous le cœur de la théorie rawlsienne, soit le concept de raison publique. S'inscrivant directement dans le sillage de la démocratie délibérative, la raison publique sera la raison des citoyens d'une démocratie libérale s'échangeant des raisons afin de justifier mutuellement un accord raisonnable. C'est par un échange de raisons dont la force normative est reconnue et appréciée autant par les locuteurs que les auditeurs que nous pouvons en arriver à une solution raisonnable pour tous. Le pouvoir coercitif se trouve donc légitimé par ceux qui y seront contraints et l'idéal de la raison publique est ainsi atteint.

Mais la raison publique, du moins chez Rawls, ne vise pas un même type d'accord, selon les mêmes modalités normatives, sur toutes les questions politiques. Ce point est à souligner. Une lecture attentive des derniers écrits de Rawls nous permet de comprendre que l'idée de raison

publique se déploie différemment selon le type de question et le rôle social des individus sur lesquels elle s'applique. Nous croyons que la « modularité » et la « contextualité » de la raison publique permettent de répondre aux critiques formulées par beaucoup de commentateurs. C'est dans la version révisée de la raison publique que nous pouvons donc trouver la formulation ultime des thèses rawlsiennes. Je voudrais ici m'attarder quelque peu à cette remarque en revenant sur la deuxième partie de ce mémoire.

Dans cette deuxième partie, nous avons examiné deux ensembles de critiques qui nous semblaient caractéristiques de plusieurs textes examinant les écrits tardifs de Rawls. En général, les textes étudiés évaluent sévèrement la possibilité d'une véritable délibération au sein de la théorie rawlsienne. Plus particulièrement, selon ces commentateurs, les contraintes de la raison publique ne permettent pas d'inclure au sein de la dynamique politique des questions, personnes, discours ou perspectives qui semblent intuitivement légitimes à l'aune des principes et valeurs démocratiques. Pour commencer, la raison publique se restreindrait aux seules questions de justice sociale et constitutionnelle. Ce faisant, elle laisserait dans l'ombre plusieurs questions politiques. Le cœur de cette critique porte sur ce que devrait être le domaine approprié du politique. Nous ne pouvons qu'être d'accord avec le fait que ce qui est politique ne se résume pas simplement à des questions juridiques ou étatiques. *Le* et *la* politique traversent l'ensemble du social partout où se trouvent des rapports de pouvoir. Mais il nous semble que la sévérité de ce constat n'est pas pertinente pour la théorie rawlsienne.

Le philosophe américain est bien conscient que le domaine politique ne se limite pas aux deux types de questions susmentionnées. Cependant, Rawls insiste sur ces questions, car elles ont un caractère « prioritaire » et « fondamental » vis-à-vis d'autres considérations politiques. Ce caractère se justifie par la nécessité d'un accord sur les problèmes constitutionnels et de justice sociale comme condition de possibilité d'un débat et d'un possible accord subséquent sur d'autres questions. Ceci implique trois considérations. Premièrement, comme nous venons de le souligner, nous ne pouvons espérer une délibération inclusive sur les questions secondaires qu'à la condition d'assurer un ensemble précis de droits politiques et sociaux ainsi qu'un minimum de ressources institutionnelles et matérielles aux citoyens. Ces moyens doivent être considérés comme des conditions de possibilité de leur engagement politique. Deuxièmement, Rawls est très

clair lorsqu'il soutient que ces questions prioritaires constituent un « test » afin de déterminer si les contraintes de la raison publique peuvent s'appliquer sur des questions particulières. Si la raison publique échoue dans ces cas généraux, nous pouvons sérieusement douter de la possibilité de l'appliquer dans des cas plus litigieux.

Ces deux considérations en impliquent une troisième. Comme nous l'avons remarqué dans la section 9, il existe plusieurs degrés de normativité associés à diverses « versions » de la raison publique. De la version exclusive où ne sont admises que des raisons totalement indépendantes de toutes doctrines compréhensives à la version élargie qui admet légitimement l'inclusion d'arguments religieux, moraux ou philosophiques particuliers sous la contrainte d'un *proviso*, la raison publique se conjugue différemment selon sa possibilité effective d'implémentation.

Le critère d'implémentation ne nous est pas donné a priori. C'est dans la possibilité effective d'un accord que réside la clé du degré de normativité qui doit prévaloir. De ce fait, il se peut que sur certaines questions générales, une version plus contraignante de la raison publique puisse s'appliquer. Mais de ceci, nous ne devons pas inférer que l'ensemble des questions politiques doit être résolu par la version inclusive.

Cela dit, Rawls va même plus loin en soulignant que ce ne sont pas toutes les questions politiques qui doivent être résolues par la raison publique *tout court*. On a souvent compris cette remarque comme une exclusion de certaines questions du domaine politique. Mais cette interprétation est abusive. Ce que la théorie rawlsienne met en lumière est que dans certaines circonstances de pluralisme radical, les contraintes de la raison publique ne peuvent s'appliquer. Dans ces cas, la délibération politique demeure pertinente, mais nous devons la mener sans critères d'adjudication publique précis. Même l'obligation du *proviso* ne semble pas pouvoir être un point de consensus pour les délibérants. Autrement dit, dans ces cas, nous devons nous en remettre au bon vouloir des participants en exigeant que le devoir de civilité soit respecté.

Un autre type de critique qui fût souligné dans ce mémoire concerne les participants à la délibération. Ici aussi, une première lecture des textes rawlsiens nous donne l'impression que le citoyen n'a qu'un statut passif au sein du libéralisme politique. Celui-ci ne serait qu'un

« gardien » de la raison publique, son rôle se résumant essentiellement à vérifier si les élus et représentants de l'État se conforment aux idéaux de la raison publique. Au mieux, la *praxis* citoyenne se résumerait à voter dans l'esprit de la raison publique comme s'ils étaient contraints par celle-ci.

Ici encore, une lecture plus attentive des textes permet de modérer cette critique. Une analyse du vocabulaire employé par l'auteur nous permet de constater que celui-ci se réfère quelques fois au *statut social* des individus et d'autres fois à leur *statut politique*. Cette distinction est importante, car elle souligne que la raison publique peut s'appliquer plus strictement à certaines personnes porteuses d'un statut social particulier (les juges de la Cour suprême, par exemple) qu'à d'autres. Mais cette diversité normative ne présume pas que les citoyens soient exclus de la sphère décisionnelle et délibérative. En fait, il existe certains devoirs dérivés de la raison publique qui s'appliquent à l'ensemble des citoyens, peu importe leur statut social. Cela dit, nous ne pouvons nous attendre à ce qu'au sein de nos sociétés complexes et populeuses l'ensemble des citoyens soit convoqué afin de délibérer. Cette impossibilité pratique implique que sur certaines questions politiques, un système de représentation politique soit le seul qui puisse permettre aux voix citoyennes d'exprimer publiquement leurs positions et intérêts. Tout comme dans le cas de son domaine, nous devons comprendre la raison publique non comme une panacée à tous nos problèmes, mais comme une série de contraintes normatives plus ou moins rigides s'appliquant à certaines personnes sur certaines questions. Et ceci n'exclut pas le citoyen, car ce dernier peut, en tant que citoyen, participer à la décision politique quand le contexte s'y prête.

Je voudrais maintenant revenir sur le deuxième ensemble de questions soulevées dans la deuxième partie du mémoire. Ces interrogations prennent appui principalement sur les textes de I.M. Young qui propose une critique sévère de la démocratie délibérative libérale. Pour celle-ci, la plupart de ces théories postulent un critère d'adjudication univoque et neutre à l'aune duquel tous les arguments politiques pourraient être évalués. Mais, ce faisant, la théorie politique libérale se leurre. Ce qui est dénoncé par Young et bien d'autres penseurs est le fait qu'un tel critère n'existerait tout simplement pas, car la fin de nos espoirs de fondements métaphysiques conjugués au pluralisme des perspectives sociales résulteraient en une multiplicité des critères évaluatifs. Ce constat est ancré dans une théorie de l'identité normative qui souligne le caractère

perspectiviste de notre relation au monde social. De ce fait, nos sociétés seraient constellées de perspectives d'évaluation raisonnables, car conformes aux réquisits démocratiques, qui aboutiraient en une remise en question légitime des contraintes normatives associées à la raison publique. À cette thèse en est adjointe une deuxième de tendance post-structuraliste qui stipulerait que les contraintes politiques du légitime et de l'illégitime ne sont en fait que des rapports de pouvoirs à peine voilés visant la reproduction d'une hiérarchie sociale par l'exclusion de certaines perspectives marginalisées. Cette critique est particulièrement intéressante, car elle nous permet de nous interroger non pas sur le domaine ou les participants de la délibération, mais sur les contraintes qui déterminent le type d'argument légitime dans l'espace public.

Est-ce que cette critique porte un coup fatal à la raison publique ? Ici encore, il nous semble que bien des éléments de réponse se retrouvent tapis dans les derniers écrits de Rawls. Premièrement, le libéralisme politique admet que nos jugements politiques entretiennent un lien au « monde vécu ». Il n'existe pas d'individu qui ne soit redevable d'un contexte social déjà présent et même s'il n'y a pas de lien causal entre nos jugements pratiques et notre situation sociale, nous devons comprendre cette dernière comme une condition de possibilité des premiers. En ce sens, si Rawls est un individualiste moral, il est difficile de l'accuser d'atomisme. Deuxièmement, que nos sociétés soient caractérisées par des rapports de pouvoir qui excluent certaines perspectives comme illégitimes est une analyse triviale. Toutes les sociétés sont normées et, par conséquent, ceci implique l'usage d'un pouvoir afin que ces normes soient effectives. De même, il est logiquement impossible de comprendre ce que serait une règle, un principe, une norme ou tout critère normatif sans impliquer un aspect inclusif et exclusif. L'usage et la grammaire même de ces concepts impliquent nécessairement une quelconque exclusion, car tout principe, règle ou norme trace une mince ligne de partage entre le légitime et l'illégitime.

Le problème central que soulèvent les thèses de Young se situe à un autre niveau. Ce qui nous importe davantage est de savoir si les critères du raisonnable et de réciprocité disqualifient effectivement certaines perspectives sociales raisonnables. Ce que nous avons tenté de démontrer est qu'il est erroné de comprendre les contraintes de réciprocité et du raisonnable comme étant univoques et absolues. Plus particulièrement, la définition que Rawls donne du critère de réciprocité doit être comprise comme une exigence de justification mutuelle. Rappelons que ce

critère stipule que les raisons que nous introduisons dans l'espace public doivent satisfaire deux conditions. Premièrement, elles doivent, conformément à l'idéal kantien de publicité, exprimer les véritables assises normatives de nos positions politiques. C'est en ce sens que Rawls envisage la version élargie de la raison publique : les raisons compréhensives qui informent nos justifications publiques sont admissibles en tout temps. En ce sens, il est faux de croire que Rawls exige que nos perspectives compréhensives soient reléguées hors du forum politique public. Par ailleurs, une deuxième exigence est impliquée par la contrainte de réciprocité. Selon Rawls, il ne suffit pas que les raisons qui appuient nos arguments publics aient une force normative de notre point de vue, mais il faut aussi qu'elles puissent être comprises et acceptables pour notre auditoire. C'est en ce sens que ces raisons respectent la contrainte du *proviso* et qu'elles acquièrent leur véritable caractère public. Ce que nous devons retenir de ces dernières remarques est que le critère de légitimité de nos raisons n'est pas fourni par une norme métaphysique, mais par la possibilité d'en arriver à un accord raisonnable, c'est-à-dire acceptable par tous les citoyens concernés.

Demeurent en suspens certaines questions évoquées dans la deuxième partie de ce mémoire. Nous ne les soulignerons que succinctement dans le cadre de cette conclusion. Nous voudrions ici les évoquer afin de souligner les possibles écueils qui pourraient demander un réaménagement de certaines thèses de Rawls.

Premièrement, nous avons remarqué que les thèses de Young sur l'identité exigeaient que certaines perspectives marginalisées puissent avoir une voix dans l'espace public. Cependant, ces thèses ne se limitaient pas au contenu de nos énoncés politiques, mais aussi à la façon dont nous les exprimons. Ce que Young soulignait est que la manière dont nous déclarons nos raisons publiques est influencée par notre contexte social. Le problème que ceci soulève est que la raison publique rawlsienne est essentiellement entrevue sur le mode de l'argumentation et ce mode de délibération n'est peut-être pas celui de tous. En effet, la narration, le récit, la rhétorique et même nos émotions peuvent être considérés comme autant de formes discursives légitimes. Autrement dit, en circonscrivant la délibération à la seule argumentation, Rawls discrimine non seulement certains contenus propositionnels raisonnables à l'égard des principes et valeurs démocratiques, mais aussi certaines manières d'exprimer des raisons légitimes. En outre, Young a raison de

souligner que l'argumentation est un mode discursif propre à la majorité, mais en un sens très précis.

Le fait que l'argumentation soit l'apanage de la majorité n'est pas un argument en soi, car nous tomberions dans un sophisme. Ce qui est problématique est que si en démocratie toutes les voix ont une importance quant à la légitimation des principes politiques, l'exclusivité accordée à l'argumentation risque d'exclure certaines positions par ailleurs raisonnables. De plus, soulignons que l'exigence de se conformer au seul mode argumentatif impose ce que nous avons appelé un « *fardeau de la charge justificatrice* » inégal, car la déclaration publique des raisons des groupes marginalisés doit se conformer au modèle propre à la majorité sans pour autant que l'inverse soit nécessaire. Un tel fardeau contreviendrait au critère de réciprocité tel que nous l'avons analysé auparavant.

Mais nous avons aussi remarqué que certaines pistes de réflexion se trouvent dans les derniers écrits de Rawls. Bien qu'il ne veuille pas l'intégrer au sein de la raison publique, l'auteur admet qu'il puisse exister d'autres types de délibération que la simple argumentation. D'un côté, nous pouvons envisager un *mode déclaratif* qui permettrait de présenter nos raisons compréhensives en soulignant leur compatibilité avec la conception politique de la justice propre au libéralisme politique. De l'autre, le *mode conjectural* viserait à démontrer à nos interlocuteurs comment leurs positions peuvent endosser ou être compatibles avec les arguments que nous proposons. Remarquons que ces deux modes correspondent aux deux versants du critère de réciprocité tel que nous l'avons analysé. Ainsi, si Rawls veut être cohérent avec ses propres critères normatifs, nous croyons que l'inclusion de ces modes de délibération au sein de la raison publique s'impose.

Ceci ne règle pas tous les enjeux soulevés par Young, car il ne s'agit pas seulement d'établir la légitimité de ces deux types de justification, mais aussi de prolonger cette inclusion aux modes discursifs alternatifs (récit, narration, émotion, rhétorique entre autres). Rawls ne se prononce pas sur ces questions, car l'objet de ses travaux est plus restreint. Mais nous pouvons envisager qu'un raisonnement similaire à celui qui permet l'inclusion de raisons compréhensives dans la version élargie de la raison publique nous autoriserait à élargir encore plus celle-ci afin d'y inclure diverses formes syntaxiques de délibération.

Finalement, nous ne pouvons passer sous silence la critique de S.M. Okin quant à la position que devrait adopter le libéralisme face aux associations compréhensives. Rappelons que le libéralisme rawlsien est essentiellement politique, c'est-à-dire que son domaine se limite aux relations publiques qu'entretiennent les citoyens d'une démocratie libérale. De ce fait, les principes de justice libéraux ne s'appliquent pas aux relations d'arrière-plan qui organisent les rapports sociaux privés. La question que soulève Okin est de savoir si cette restriction de la théorie rawlsienne ne permet pas l'établissement de rapports de pouvoir intuitivement injustes, hiérarchiques et discriminatoires. Ce problème est particulièrement saillant lorsque nous abordons les relations de genre au sein de la famille ou du couple. Comme bien des féministes l'ont souligné, une telle restriction légitimerait des relations hiérarchiques de dépendance qui résultent en une exclusion sociale et politique des femmes.

La véritable question que soulève la critique d'Okin est de savoir si nous ne devrions pas privilégier une *conception compréhensive* du libéralisme afin de permettre non seulement une égalité juridique et politique, mais aussi sociale. La théorie politique est ici confrontée à un véritable dilemme moral, car nous pouvons raisonnablement douter qu'un libéralisme proposant un idéal moral compréhensif (par exemple en insistant sur la valeur morale de l'autonomie) serait à même d'être soutenu par un consensus par recoupement. S'il est plausible de croire que tous les citoyens peuvent s'entendre sur des principes et valeurs politiques régulant les relations publiques, il est peu probable que des valeurs morales compréhensives telles que l'autonomie puissent être endossées par les adhérents de doctrines compréhensives qui envisagent les relations sociales selon un ordre hiérarchique immuable.

Cependant, nous avons remarqué que le cœur de la théorie rawlsienne était en fait l'égalité politique des citoyens. De ce fait, toute association qui nierait ou mettrait en péril ce type d'égalité devrait être déclarée illégitime. Si l'analyse d'Okin est juste, et nous croyons qu'elle l'est sur bien des points, il appert que des relations de subordination ou de dépendance dans la sphère privée auront des répercussions dans la sphère publique, car du point de vue de l'agent ces deux domaines sont imbriqués. De même, Rawls insiste sur le fait que l'adhésion à une association doit être raisonnablement volontaire, c'est-à-dire que cette adhésion n'est légitime que si et seulement si ses conditions réelles d'exercice sont justes. À l'inverse, toute association

doit garantir à ses membres un droit de sortie qui soit lui aussi raisonnablement volontaire, c'est-à-dire que toute association qui nierait ou restreindrait d'une quelconque manière la capacité de sortie d'un de ses membres devrait être reconnue comme injuste. Ainsi, si des inégalités privées restreignent déraisonnablement le droit de sortie des membres d'une association ou si ces mêmes inégalités ont pour conséquence une inégalité politique, le libéralisme politique ne peut tolérer une telle association. Rawls n'a pas ainsi à en appeler d'un libéralisme compréhensif, car la seule valeur d'égalité politique permet de discriminer les types d'associations qui devraient être tolérées sans tomber ni dans le piège compréhensif, ni dans la tolérance de rapports de subordination involontaires.

Dès lors, comment évaluer globalement la raison publique rawlsienne à la lumière des idéaux démocratiques de légitimité et d'inclusion et vis-à-vis un contexte de pluralisme ? Dans la première version préparatoire de ce mémoire, nous émettions quelques doutes à ce sujet. Selon notre première évaluation, les contraintes de la raison publique ne permettaient pas un modèle délibératif véritablement inclusif et une authentique participation citoyenne. Mais après bien des lectures successives du corpus rawlsien, nous devons modérer nos propos.

Premièrement, nous ne pouvons qu'être admiratifs quant à la richesse philosophique des textes de Rawls. Il nous semble, bien humblement, que malgré plusieurs lectures et relectures nous n'avons pas épuisé les possibilités théoriques du libéralisme politique et les conséquences pratiques qui en découlent. Il ne s'agit pas de faire une apologie aveugle de l'auteur. Nous avons amplement souligné les imprécisions et les lacunes qui surgissent quant à la cohérence globale de l'œuvre ainsi que face aux problèmes empiriques de son implémentation concrète. Cependant, nous croyons que d'importantes pistes de réflexion y sont présentes et que celles-ci peuvent nous permettre de répondre à bien des critiques.

Deuxièmement, la complexité et la richesse de sa théorie ne nous semblent pas avoir été assez soulignées par ses nombreux commentateurs. Ce que nous voulons mettre en évidence est qu'il est injuste de critiquer le concept de raison publique en alléguant que son domaine serait trop restreint ou que ses contraintes normatives résulteraient en l'exclusion de perspectives raisonnables. L'objet de la théorie rawlsienne est plus restreint que ce que certains y ont vu. Mais

cette restriction n'implique pas le rejet des cas plus problématiques, l'absence d'une participation civique effective ou la mise à l'écart de conceptions compréhensives qui ne s'accorderaient pas avec la majorité.

Rawls n'est ni idéaliste ni naïf. Il est bien conscient que la théorie politique doit se frotter au monde réel. C'est en ce sens que nous avons voulu dans ce mémoire mettre en évidence les ouvertures théoriques que lui-même propose. Certains lecteurs penseront que nous voulons sauver le libéralisme politique à tout prix en proposant une surinterprétation abusive de ses thèses centrales et connexes. Mais nos propos ne visaient pas une telle apologie. Bien qu'étant conscient des écueils qui menacent sa théorie, ce que nous avons tenté d'établir est la possibilité d'accommoder au sein même de sa théorie bien des critiques. Ces solutions ne sont pas présentées explicitement par Rawls, mais nous croyons qu'il est possible de prolonger ses propos tout en en conservant son cœur théorique. Rappelons enfin que ses écrits tardifs (et nous pensons ici plus particulièrement à l'article « *The Idea of Public Reason Revisited* ») doivent être compris comme des ébauches d'une révision ultérieure de *Libéralisme Politique*. En ce sens, il est difficile de penser que la pensée de Rawls est statique ou figée. Il est seulement regrettable que le temps n'ait pas permis au philosophe de compléter cette révision.

Finalement, nous voudrions souligner l'importance que l'idée de raison publique peut avoir pour toute théorie et pratique politiques. Une société démocratique ne se résume pas à un ensemble d'institutions publiques et le citoyen n'est pas qu'un « porteur » de droits. Le cœur de toute société démocratique est la participation civique à l'élaboration des principes et normes qui régiront ses membres. On a trop souvent critiqué le libéralisme en soulignant que celui-ci se restreignait à garantir une coexistence paisible et qu'il ne considérait les citoyens que comme étant motivé par leurs intérêts privés. Si cet aspect « négatif » est bien présent chez certains auteurs, nous ne pouvons réduire une théorie comme celle de Rawls à une telle caricature. Si nos contemporains se soucient effectivement de la « jouissance paisible de leur indépendance privée » pour reprendre le mot célèbre de B. Constant²³⁹, c'est oublier que cette jouissance n'est pas la seule qui ait une valeur pour les individus et qu'elle est finalement dépendante d'une véritable participation politique. Constant remarquait déjà que la liberté politique était la garantie

²³⁹ B. Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », *op. cit.*, p.602.

de la liberté individuelle : « Ce n'est point la garantie qu'il faut affaiblir, c'est la jouissance qu'il faut étendre. Ce n'est point à la liberté politique que je veux renoncer; c'est la liberté civile que je réclame avec d'autres formes de liberté politique »²⁴⁰. La participation politique se doit donc d'être comprise comme la condition de possibilité d'autres types de libertés. En ce sens, elle peut être entrevue comme ayant autant une valeur instrumentale comme garantie de notre indépendance privée, mais aussi comme ayant une valeur intrinsèque, car ce n'est que par l'engagement politique que nous pouvons déterminer conjointement ce que nous désirons comme société. La politique est un art des possibles. À nous de l'investir.

Nous croyons que la raison publique doit être comprise dans cet esprit. Au-delà de la nécessité d'une stabilité sociale et politique, elle implique la possibilité pour tous les citoyens de déterminer conjointement leur avenir collectif. Ce n'est que dans une procédure de justification mutuelle et inclusive que peuvent être remis en questions les pratiques, discours et normes que nous jugeons illégitimes à la lumière des idéaux démocratiques. Il est impossible de déterminer a priori si cette démarche débouche effectivement en l'établissement d'une conception du bien commun. Nous devons entrevoir la possibilité que le pluralisme soit plus sérieux que nous le pensons et nous devons nous attendre à ce que les diverses perspectives sociales présentes remettent en question nos jugements politiques bien pesés. Mais nous retrouvons peut-être ici le cœur de la démocratie : un régime politique à jamais insatisfait de lui-même.

Ceci n'est pas à regretter, il est trop tard pour une nostalgie des temps passés où tous s'accordaient sur un même fondement métaphysique de l'ordre social. La reconnaissance de la diversité des perspectives raisonnables dans l'espace public doit être comprise comme un élément central de la justice sociale. Cette reconnaissance impose certaines limites à tout régime politique légitime et nous pouvons penser que l'idéal même de la raison publique doit être pluriel. La raison publique doit ainsi être pensée parallèlement à un ensemble d'institutions démocratiques qui auraient pour but de créer les conditions équitables d'expression des diverses perspectives sociales raisonnables et la critique publique des normes, discours et pratiques en vigueur. En ce sens, et pour paraphraser Karl Popper, nous pourrions dire que croire en la raison délibérative ne serait pas seulement croire en la nôtre, mais aussi et peut-être surtout croire en celle d'autrui.

²⁴⁰ *Ibid*, p. 613.

Bibliographie

A. Ouvrages et textes de John Rawls :

Rawls, J., « Justice as Fairness » in Freeman, S. (éd.), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 (1958).

Rawls, J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997 (1971).

Rawls, J., « Le constructivisme kantien dans la théorie morale » in *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993 (1980).

Rawls, J., « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » in *Justice et Démocratie*, Paris, Seuil, 1993 (1985).

Rawls, J., « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », in *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993 (1989).

Rawls, J., *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1987.

Rawls, J., *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F., 1997 (1993).

Rawls, J., *Political Liberalism* (seconde édition), Columbia University Press, 2005.

Rawls, J., « The Law of Peoples » in Freeman, S. (ed.), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 (1993) (tr. fr. in *Paix et démocratie*, Montréal, 2006, p.13-155)

Rawls, J., « Réponse à Habermas » in *Débats sur la Justice Politique*, Paris, Cerf, 1997 (1995).

Rawls, J., « The Idea of Public Reason Revisited » in Freeman, S. (éd.), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 (1997) (tr. fr. in *Paix et démocratie*, Montréal, Boréal, 2006, p.157-211).

Rawls, J., *Collected Papers*, Freeman, S. (éd.), Cambridge, Harvard University Press, 1999.

B. Bibliographie secondaire :

Ackerman, B., « Political Liberalisms », *Journal of Philosophy*, vol. 91, 1994, p.364-386.

Batson, C. D., *The altruism question: Toward a social-psychological answer*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991.

Bhargava, R., « Should We Abandon the Majority-Minority Framework ? », D.L. Seth et G. Mahajan (éds.), *Minority Identities and the Nation-State*, Delhi, Oxford University Press, 1999, p.169-205.

Beauchemin, J., *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004.

Bellamy, R., *Liberalism and Pluralism. Toward a politic of compromise*, Londres, Routledge, 1999.

Benhabib, S., « Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy » in *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p.67-94.

Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Bohman, J., « Public reason and cultural pluralism. Political liberalism and the problem of moral conflict. », *Political Theory*, Vol.23 (2), 1995, p. 253-279.

Bohman, J. et Rehg, W. (éds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1997.

Constant, B., « De la liberté des Modernes comparée à celles des Anciens » in *Écrits politiques*, Paris, Livre de Poche, 1980 (1819), p.589-622.

Cohen, J., « Procedure and Substance in Deliberative Democracy » in Bohman, J. et Rehg, W. (éds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1997 (1996), p.407-435.

Cooke, M., « Five arguments for deliberative democracy », *Political Studies*, Vol. 48, 2000, p. 947-969.

Cour Suprême du Canada, *Delgamuukw v. British Columbia*, [1997] 3 S.C.R

Descombes, V., « Le contrat social d'Habermas », *Le Débat*, no.104, 1999, p.35-56.

Dreben, B., « On Rawls and Political Liberalism » in Freeman, S. (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 316-346.

Dryzek, J.S., *Deliberative Democracy and beyond : Liberals, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Duhamel, A., Tremblay, L. et Weinstock, D. (éds), *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Thémis, 2001, p.83-110.

Duhamel, A., « Rhétorique, délibération et démocratie » in Duhamel, A., Tremblay, L. et Weinstock, D. (eds), *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Thémis, 2001, p. 83-110.

Fehr, E., « The nature of human altruism » in *Nature*, no. 425, octobre 2003, p. 785-791.

Ferry, J.-M., « De l'élection des valeurs à l'adoption des normes » in Mesure, S. (éd.), *La rationalité des Valeurs*, Paris, P.U.F., 1998, p.143-183.

Follesdal, A., *Subsidiarity and Democratic Deliberation*, ARENA Working Papers, WP 99/21, 2000.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité Vol. 2 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1984.

Foucault, M., « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » in *Dits et Écrits. Tome II*, Paris, Gallimard, 2001, (1984), p.1527-1548.

Frazer, E. et Lacey, N., « Politics and the Public in Rawls' Political Liberalism », *Political Studies*, Vol. XLIII, 1995, p.233-247.

Freeman, S., « Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 29, no.4, 2000, p.371-418.

Freeman, S., « Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 30, No. 2, 2001, pp. 105-151.

Freeman, S. (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Fung, A., « Recipes for Public Spheres: Eight Institutional Design Choices and their Consequences », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 11(3), 2003, p.338-367.

Gauchet, M., *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

Gaus, G.F., « Reason, Justification and Consensus : Why Democracy Can't Have It All » in J. Bohman et W. Rehg, *Deliberative Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1997, p.205-242.

Gauthier, D., *Moral by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Green, L., « Les minorités internes et leurs droits » in *Lekton. Le Défi du Pluralisme*, vol. 3/2, 1993, p. 81-103

Gutman, A. et Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

Habermas, J., « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison » in *Débats sur la justice Politique*, Paris, Cerf, 1997.

- Hampshire, S., « Liberalism: The new twist », *New York Review of Books*, 12 août 1993, p.43-46.
- Hart, H.L.A., « Rawls on Liberty and its Priority » in Daniels, N. (ed.), *Reading Rawls*, Stanford, Stanford University Press, 1989 (1973), p.220-243.
- Henrich, J. et al., *Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Henrich, J. et al., «Economic Man' in Cross-Cultural Perspective: Ethnography and Experiments from 15 small-scale societies» in *Behavioral and Brain Sciences*, no. 28, 2005, p.795-855
- Henrich et al., «The Weirdest people in the world?» in *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 33 (2-3), 2010, p.1-75.
- Horton, R., *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Ivison, D., *Postcolonial Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Kuthanas, K., «Are there any cultural rights?», *Political Theory*, Vol.20(1), 1992, p.105-132.
- Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989
- Kymlicka, W., « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics*, vol. 99/4, 1989, p.883-905.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995 (tr. fr. *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal, 2001)
- Laden, A. S., « The house that Jack built: Thirty years of reading Rawls », *Ethics*, Janvier 2003, p.367-390.
- Larmore, C., « Public Reason » in Freeman, S. (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 368-392.
- Lefort, C., « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique*, Paris, Gallimard, 1997, p.17-32.
- Leydet, D., « Raison publique, pluralisme et légitimité » in C. Audard (ed.), *John Rawls, Politique et métaphysique*, Paris, PUF, 2004, p. 141-173.
- Leydet, D., « Introduction : La Démocratie délibérative », *Philosophiques*, Vol.29 no.2, 2002, p.175-191.
- Marx, K., *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006 (1843)

- McIntyre, A., *After Virtue*, Londre, Duckworth, 1985 (tr. fr. *Après la vertu*, Paris, P.U.F., 2013)
- Mill, J.S., *L'asservissement des femmes*, Paris, Payot, 2005 (1869)
- Mill, J.S., Taylor-Mill, H. et Taylor, H., *Sexual Equality*, Toronto, University of Toronto Press, 1994
- Mouffe, C., « Political Liberalism, Neutrality and the Political », *Ratio Juris*, Vol. 7 (3), 1994, p.314-324.
- Mouffe, C., « Féminisme, citoyenneté et démocratie plurielle » in *Genre et politique. Débats et perspectives*, Gallimard, Paris, 2001, p. 167-202.
- Okin, S.M., *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books, 1991 (tr. fr. *Justice, genre et famille*, Paris, Flammarion, 2008)
- Okin, S.M., « Political Liberalism, Justice and Gender », *Ethics*, 105, 1994, p. 23-43.
- Okin, S.M., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Paden, W.E. « Universals revisited: Human behaviors and cultural variations », *NUMEN*, Vol. 48(3), 2001, p.276-289.
- Pateman, C., *The disorder of women: democracy, feminism, and political theory*. Stanford, California: Stanford University Press, 1989.
- Pettit, P., « Defining and Defending Social Holism » in *Rules, Reasons and Norms*, Oxford, Oxford University Press, 2003 (1997), p. 116-135.
- Raz, J., « Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1990, p.3-46.
- Rorty, R., « The priority of Democracy to Philosophy » in M.D. Peterson et R.C. Vaughn (eds.), *The Virginia Statute Of Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 257-282.
- Seymour, M., « Qui a peur des droits collectifs ? », *Terminogramme*, Publications du Québec, nos 95-96, 2001, p. 37-60.
- Shockley, K., « Thinking through collectives », *Social Theory and Practice*, Vol. 30(1), 2004, p.127-149.
- Stout, J., *Democracy and Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- Tambiah, S.J., *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Tully, J., *Étrange Multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999 (1995).

Velleman, J.D., « Narrative Explanation », *Philosophical Review*, Vol. 112 (1), 2003, p.1-25.

Weinstock, D., « Le tournant pluraliste de John Rawls », *Lekton*, Vol. 3(2), 1993, p. 135-170.

Weinstock, D., « Démocratie et délibération » in A. Duhamel (éd.), *Actes du Colloque « La Démocratie Délibérative »* - Société de Philosophie du Québec, 2000, p.1-13.

Weinstock, D., « Le concept de « raisonnable » dans la démocratie délibérative » in Duhamel, A., Tremblay, L. et Weinstock, D. (éds), *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Thémis, 2001, p.1-32.

Weinstock, D., « Le pluralisme axiologique en philosophie politique contemporaine » in Sosoe, L.K., *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p.67-81.

Williams, M., « Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée », *Philosophique*, vol.29 (2), 2002, p. 215-250.

Wolin, S.S., « The Liberal/Democratic divide: on Rawls's *Political Liberalism* », *Political Theory*, Vol. 24 (1), 1996, p.97-119.

Young, I.M., « Communication and the other: Beyond deliberative democracy » in Benhabib, S. (éd.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p.120-135.

Young, I.M., « Difference as a Ressource for Democratic Communication » in, J. Bohman et W. Rehg (dir.), *Deliberative Democracy. Essays on reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1997, p. 383-406.

Young, I.M., *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.